

School of Theology at Claremont



1001 1364947

SICKENBERGER

LEBEN JESU

BT
301
S5
v.5

2

SERIES



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960



Biblische Zeitfragen

begründet von Joh. Nikel und Ign. Rohr
fortgeführt von Paul Heinisch und Friedr. Wilh. Maier



13. Folge / Heft 1-2

Leben Jesu
nach den vier Evangelien
Kurzgefaßte Erklärung

V.
Der Schluß des Wirkens außerhalb
Jerusalems

Von

Joseph Sickenberger



Münster i. W. 1929

Verlag der Ashendorff'schen Verlagsbuchhandlung

Biblische Zeitfragen

Das Interesse für die wichtigen biblischen Fragen ist nicht nur bei den Theologen vorhanden, sondern es nimmt auch in erfreulicher Weise bei den gebildeteren Laien von Tag zu Tag zu. Die theologische Wissenschaft muß bestrebt sein, dem Bedürfnis nach Aufklärung über die biblisch-historischen Grundlagen unserer christlichen Weltanschauung entgegenzukommen. Da populär-wissenschaftliche Vorträge nur in größeren Städten gehalten werden können, die theologischen Zeitschriften aber meist nur in die Kreise des Klerus dringen, so hat die Verlagsbuchhandlung sich entschlossen, in den **Biblischen Zeitfragen** einen Zyklus von Broschüren herauszugeben, welche in einer auch der gebildeteren Laienwelt verständlichen Form jene biblischen Einzelfragen behandeln sollen, die im Vordergrund der Diskussion stehen. Die wissenschaftliche Leitung des Unternehmens haben z. B. die Universitätsprofessoren Dr. P. Heinisch in Rymwegen und Dr. Fr. W. Maier in Breslau. Eine Reihe von bewährten Vertretern der alt- u. neutest. Exegese haben ihre Mitwirkung zugesagt. Subskriptionspreis der Folgen (12 Hefte) 8,— Goldmark, gebd. in Original-Band 9,50 Goldmark.

Die früheren Folgen können noch jetzt bezogen werden.

Erste Folge.

1. Dr. J. Nikel, Alte und neue Angriffe auf das Alte Test. 4. Aufl. —,80
2. Dr. J. Nikel, Der Ursprung des alttest. Gottesglaubens. 4. Aufl. —,80
3. Dr. J. Rohr, Der Vernichtungskampf geg. d. bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,80
4. Dr. J. Rohr, Moderne Ersatzversuche f. das bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,80
5. Dr. Dausch (Dillingen), Der Kanon des Neuen Testaments. 4. Aufl. —,80
6. Dr. Dentler (Bärenweiler), Die Auferstehung Jesu im N. Test. 4. Aufl. —,80
7. Dr. Belfer (Tübingen), Die Apostelgeschichte. 4. Aufl. —,80
8. Dr. J. Nikel, Die Glaubwürdigkeit des Alten Testaments im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik. 4. Aufl. —,80
9. Dr. O. Wecker (Stuttgart), Christus und Buddha. 4. Aufl. —,80
10. Dr. C. Miketta (Weidenau), Die Amarnazeit. Palästina u. Ägypten in der Zeit der israelitischen Wanderung und Siedelung. 4. Aufl. —,80
11. Dr. Tillmann (Bonn), Jesus, der Menschensohn. 4. Aufl. —,80
12. Dr. P. Heinisch (Rymwegen), Griechentum u. Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus. 4. Aufl. —,80

Zweite Folge.

1. Dr. J. Döllner (Wien), Abraham und seine Zeit. 3. Aufl. —,80
2. Dr. Dausch (Dillingen), Das Johannesevangelium. 3. Aufl. —,80
3. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte. 4. Aufl. —,80
4. Dr. J. Rohr, Das Markusevangelium. 3. Aufl. —,80
- 5./6. Dr. Friedr. Maier, Die Briefe Pauli. 3. Aufl. 1,60
7. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. II. Moses und sein Werk. 4. Aufl. —,80
- 8./9. Dr. Pölzl (Wien), Das Matthäusevangelium. 3. Aufl. 1,60
10. Dr. Feldmann (Bonn), Die Weissagung über den Gottesknecht im Buche Jesajas. 3. Aufl. —,80
11. Dr. Seb. Euringer (Dillingen), Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gen. 5 und 11). 1./2. Aufl. —,80
12. Dr. J. Hehn (Würzburg), Der israelitische Sabbat. 3. Aufl. —,80

Wischendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

301
SS
v. 5



Biblische Zeitfragen

Dreizehnte Folge / Heft 1/2



Leben Jesu
nach den vier Evangelien
Kurzgefaßte Erklärung

V.
Der Schluß des Wirkens außerhalb
Jerusalems

Von

Joseph Sickenberger



Münster i. W. 1929

Verlag der Aschendorff'schen Verlagsbuchhandlung

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

IMRPIMATUR

Monasterii, die 9. Julii 1929

Nr. 3979

Meis,
Vicarius Episcopi Generalis

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
§ 136. Belehrung über Reinheit und Unreinheit	2

12. Teil. Wunder außerhalb Galiläas

§ 137. Die Kanaanäerin	7
§ 138. Heilung eines Taubstummen und anderer Kranken im Zehn- städte land	9
§ 139. Die wunderbare Speisung der Viertausend	10
§ 140. Jesu Ablehnung eines Zeichens	12
§ 141. Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer	13
§ 142. Die Blindenheilung bei Bethsaida	15

13. Teil. Jüngerbelehrungen

§ 143. Das Messiasbekenntnis bei Caesarea Philippi	16
§ 144. Die erste Leidensweisagung	20
§ 145. Der Leidensweg der Nachfolger Jesu	21
§ 146. Die Verklärung	23
§ 147. Erklärung des Kommens des Elias	26
§ 148. Dämonenaustreibung aus einem epileptischen Knaben	27
§ 149. Die zweite Leidensweisagung	31
§ 150. Die Tempelsteuer	31
§ 151. Der Rangstreit der Jünger	33
§ 152. Der fremde Erorzist	34
§ 153. Vom Argernis	35
§ 154. Das Gleichnis vom Salz	37
§ 155. Göttliche Wertschätzung der Kleinen	38
§ 156. Verhalten gegenüber dem sündigen Mitbruder	40
§ 157. Erhöhung gemeinsamen Betens	41
§ 158. Wie oft muß man verzeihen?	42
§ 159. Das Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner	42
§ 160. Jesus verläßt Galiläa	44

14. Teil. Der iulianische Reisebericht.

§ 161. Allgemeines	45
§ 162. Ungastlichkeit in Samarien	46
§ 163. Martha und Maria	47
§ 164. Das Gleichnis vom bittenden Freund	48
§ 165. Seligpreisung der Mutter Jesu	49
§ 166. Anklagen gegen den Pharisäismus	50
§ 167. Ermahnung der Jünger zu furchtlosem Bekenntnis	55
§ 168. Jesus schlichtet nicht Erbseitigkeiten	56
§ 169. Der törichte Reiche	56
§ 170. Bildliche Ermahnungen zur Bereitschaft für die Wiederkunft Jesu	57
§ 171. Das Feuer auf der Erde	59

§ 172.	Beurteilung des Wetters und der Zeit	60
§ 173.	Das Gleichnis von der Verführung auf dem Weg zum Richter	61
§ 174.	Außerordentliche Todesfälle	61
§ 175.	Das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum	63
§ 176.	Die Heilung der verkrümmten Frau am Sabbat	64
§ 177.	Bedrohung Israels mit dem Ausschluß aus dem Gottesreiche	65
§ 178.	Jesus kündigt sein Verlassen des Gebietes des Herodes an	67
§ 179.	Weissagung über Jerusalem	68
§ 180.	Die Heilung eines Wassersüchtigen am Sabbat	69
§ 181.	Mahnungen für die Gäste und den Gastgeber	70
§ 182.	Die Gleichnisse von den zum großen Gastmahl Geladenen	71
§ 183.	Die notwendige Opferbereitschaft der Jünger Jesu	75
§ 184.	Die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und von der verlorenen Drachme	76
§ 185.	Das Gleichnis vom verlorenen Sohn	77
§ 186.	Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter	81
§ 187.	Antwort auf den Spott der geldgierigen Phariseer	83
§ 188.	Der reiche Prasser und der arme Lazarus	84
§ 189.	Gleichnis vom Sklaven, der seine Pflicht tut	87
§ 190.	Die Heilung der zehn Auswärtigen	88
§ 191.	Das Kommen des Gottesreiches	89
§ 192.	Der Tag des Menschensohns	89
§ 193.	Das Gleichnis vom ungerechten Richter	92
§ 194.	Der Phariseer und Zöllner im Tempel	93

15. Teil. Der synoptische Reisebericht.

§ 195.	Unauflöslichkeit der Ehe und Ehelosigkeit	96
§ 196.	Jesus als Kinderfreund	98
§ 197.	Der reiche Jüngling	99
§ 198.	Kein Reicher kommt ins Gottesreich	102
§ 199.	Der Lohn für das Verlassen der irdischen Güter	103
§ 200.	Das Gleichnis vom gleichen Lohn für alle Arbeiter	104

16. Teil. Die letzte Reise nach Jerusalem.

§ 201.	Die dritte Leidensweissagung	107
§ 202.	Der Ehrgeiz der Zebedaüsöhne	108
§ 203.	Die Pflicht des Dienens	109
§ 204.	Die Blindenheilung bei Jericho	110
§ 205.	Zachäus	111
§ 206.	Das Gleichnis von den Minen bzw. Talenten	112
§ 207.	Die Salbung in Bethanien	117
§ 208.	Bethanien wird von vielen Juden aufgesucht	120

Vorbemerkungen.

Während die 4. Lieferung (XII. Folge, Heft 5) die Berichte des Johannesevangeliums über die letzten Offenbarungen Jesu vor seinem Leiden behandelte, kommt hier der Abschluß des öffentlichen Wirkens außerhalb Jerusalems nach den Synoptikern zur Darstellung. Am Schluß laufen die beiden Erzählungsfäden zusammen. Jeweils ist notiert, wo der johanneische Bericht in den synoptischen eingeschaltet werden kann. Eine genaue Bestimmung ist wegen der Eigenart der synoptischen Chronologie unmöglich, da diese Evangelien wohl einige zeitliche Marksteine aufstellen, die dazwischen liegenden Strecken aber mit Berichten ausfüllen, die unter anderen Gesichtspunkten gesammelt und zusammengearbeitet worden sind.

Mehr als die Hälfte des Stoffes fiel auf den sog. lukanischen Reisebericht (= 14. Teil). Eine Unterabteilung dieses langen Abschnittes vorzunehmen, ist unmöglich, wenn man ihm nicht ein dem Evangelisten unbekanntes und gekünsteltes Schema aufpressen will. Infolgedessen mußte die ungleiche Länge der einzelnen Teile mit in Kauf genommen werden.

Von den Werken der neueren Literatur boten mir besonders die Synoptiker-Kommentare von P. M.-J. Lagrange O. P., Theodor Zahn (bzw. Gustav Wohlenberg) und Erich Klostermann reiche Belehrung. Wenn ich auch keinem auf allen Wegen folgen konnte, möchte ich doch den Dank für das reiche Erklärungsmaterial, das hier aufgespeichert ist, und für die vielen tiefdurchdachten Vorschläge und Wegweisungen zum Ausdruck bringen.

Auch bei diesen Forschungen bestätigte sich mir wieder die Notwendigkeit des synoptischen Lesens der Evangelientexte. Gerade durch genaue Vergleichen der Parallelberichte und ihrer Zusammenhänge gewinnt man tiefe Einblicke in die Eigenart und Arbeitsweise der einzelnen Evangelisten.

Für Unterstützung bei der Korrektur danke ich neben dem Herausgeber des ntl Teiles der Zeitfragen noch meinen hiesigen Mitarbeitern Dr Jos. Freundorfer und Dr Jos. Schmid.

München, Mai 1929.

Der Verfasser.

§ 136. Belehrung über Reinheit und Unreinheit.¹

Mt 7, 1—23; Mt 15, 1—20.

In die Wirksamkeit Jesu in und um Gennesar (Mt τότε) fällt seine Belehrung über das, was in seinem neuen Reiche als rein und unrein zu gelten habe. Sie war dadurch veranlaßt, daß die Pharisäer des Ortes, wo sich Jesus gerade aufhielt (Mt οἱ Φαρισαῖοι), im Verein mit einigen aus Jerusalem dorthin gekommenen Schriftgelehrten, die Jesu Wirken ausspionieren wollten, daran Anstoß nahmen, daß die Jünger Jesu vor Einnahme ihrer Mahlzeiten (ἄρτοι Brote sind als Hauptbestandteil genannt) keine Waschung oder Abspülung ihrer Hände vornahmen, also mit ihren gesetzlich „unreinen (κοιναῖς) Händen“ auch die Speisen im gleichen Sinne unrein machten. Der für Heidenchristen schreibende Mt erklärt Vers 3f in einer Parenthese, daß diese pharisäische und damals schon allgemein jüdisch gewordene Sitte des „Händewaschens mit der Faust“ (πυγμῇ ist besser bezeugt als πικνὰ & Vulg. u. a. und verdient auch als schwer zu erklärender Ausdruck den Vorzug einer „Überlieferung der Älteren“, d. h. der früheren Rabbinen entsprechen, und führt noch ähnliche jüdische Gebräuche an: Wer vom Markte kam (zu ἀπὸ ἀγορᾶς ergänze ἐλθόντες), nahm wegen der vielen Berührungen mit unreinen Menschen und Dingen, denen er dort ausgesetzt war, ein Tauchbad (gewöhnlich wohl nur eine Besprengung wie Mt 11, 38), ja sogar Trinkgefäße wie Becher, Krüge, die ungefähr ½ Liter faßten (ξεστοί = sextarii) und eiserne Gefäße wurden vor Benutzung einem Reinigungsbad (oder Besprengung) unterzogen. Daß Jesus seine Jünger nicht anhält, ebenfalls an diesen zwar nicht durch das Gesetz vorgeschriebenen, aber durch alte Traditionen geheiligten Gebräuchen festzuhalten (nach Mt 11, 38 unterläßt er auch selbst das βαπτισθῆναι vor der Mahlzeit), veranlaßt eine pharisäische vorwurfsvolle Frage an ihn (Mt 5 nimmt anakolutisch B. 2 wieder auf). Jesus antwortet nach Mt sofort mit dem schweren Gegenvorwurf der Heuchelei, indem er 3f 29, 13 auf die Pharisäer anwendet, die Stelle also als indirekte (weil ein Vorbild schildernde) Prophezeiung der pharisäischen Gottesverehrung betrachtet. Dort hatte Gott erklärt: „Weil dieses Volk . . . mich mit seinen Lippen ehrt und ihr Herz weit von mir ist und (weil) ihre Furcht vor mir

¹ Dieser § gehört noch in den 9. Teil hinter § 125.

gelernte Menschenfagung ist, siehe darum will usw.“ Wie die LXX haben Mt und Mt $\mu\alpha\tau\eta\nu\ \delta\epsilon$ = vergeblich aber vor $\sigma\acute{\epsilon}\beta\omicron\nu\tau\alpha\iota$ gelesen, weichen aber dann beide auch in gleicher Weise von der LXX ab, indem sie überliefern: $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma\ \delta\iota\delta\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\iota\alpha\varsigma\ \epsilon\acute{\nu}\tau\acute{\alpha}\lambda\mu\alpha\tau\alpha\ \alpha\acute{\nu}\theta\rho\omega\pi\omega\nu$ = als Lehren verkündend Menschenfagungen (LXX: $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma\ \epsilon\acute{\nu}\tau\acute{\alpha}\lambda\mu\alpha\tau\alpha\ \alpha\acute{\nu}\theta\rho\omega\pi\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\delta\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\iota\alpha\varsigma$) — ein starkes Indizium literarischer Abhängigkeit beider Syn. Die Anwendung der Prophetenstelle ergibt, wie Mt inhaltlich zweimal (B. 8 und in einer Art Wiederaufnahme in B. 9) erklärt, daß die Pharisäer tatsächlich ($\kappa\alpha\lambda\omega\varsigma$ = formell richtig, explizite) Gottes Gebot hinter Menschenfagung stellen. Als Beweis für diese traurige Tatsache erinnert Jesus an die bei den Juden unter Umständen bestehende Notwendigkeit, ein so wichtiges Gebot wie das vierte Gebot Gottes zu übertreten. Es wird nach Ex 20, 12 und 21, 17, wo auch die Lästerung (= Verwünschung, Verfluchung) der Eltern verboten wird, zitiert. Rabbinische Auslegung ließ die Befolgung dieses Gebotes hinter der Erfüllung eines Korban-Gelübdes zurücktreten. Wenn z. B. ein Sohn einmal (manche nehmen an: aus Ärger über seine Eltern) gelobt hatte: „Korban ($\kappa\alpha\tau\alpha\ \kappa\omicron\beta\alpha\nu$), d. h. Opfergabe für Gott soll sein, was immer einmal meinen Eltern etwa von meiner Seite als Nutzen zuschießen könnte“ ($\epsilon\acute{\alpha}\nu$ ist konditionell wie Mt 16, 19; daher $\omega\phi\epsilon\lambda\eta\theta\eta\varsigma$ und nicht $\omega\phi\epsilon\lambda\acute{\eta}\theta\eta\varsigma$, wobei $\epsilon\acute{\alpha}\nu$ = $\acute{\alpha}\nu$ und der Sinn wäre: was du von meiner Seite an Nutzen bekommen hättest), so darf er nach rabbinischer Sagung ($\omicron\upsilon\kappa\epsilon\tau\iota\ \acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\epsilon$: anakolutische Wiederaufnahme von $\acute{\epsilon}\mu\epsilon\iota\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\epsilon$; die Ausdrucksweise legt nahe, daß der Sohn selbst die Eltern jetzt unterstützen möchte) seinen Eltern keine Wohlthat erweisen ($\pi\omicron\iota\upsilon\eta\sigma\alpha\iota$ = $\epsilon\upsilon\ \pi\omicron\iota\upsilon\eta\sigma\alpha\iota$) und kann damit, wie Mt sagt, das vierte Gebot nicht mehr erfüllen. Wollte er einmal seinen Eltern z. B. Geld geben, so mußte er die betreffende Summe an die Tempelkasse ($\kappa\omicron\beta\alpha\nu\acute{\alpha}\varsigma$ Mt 27, 6) abliefern. Es gibt also bei den Juden tatsächlich ein Außerkraftsetzen ($\acute{\alpha}\kappa\upsilon\rho\omicron\upsilon\nu$) eines göttlichen Gebotes zugunsten rein menschlicher Traditionen, indem sie ein Gelübde auch dann für verbindlich erklären, wenn es mit einem Gebote Gottes kollidiert. Und das ist nur einer von vielen ähnlichen Fällen (Mt). Mt bringt diese Vorwürfe Jesu in korrekterer Formulierung und stellt das Korban-Beispiel voran, um dann erst den so gut begründeten Vorwurf der Heuchelei und der Vernachlässigung göttlicher Gebote und Überschätzung menschlicher Sagungen folgen zu lassen.

Nach dieser allgemeinen Charakteristik pharisäischer Gesinnung geht Jesus auf den Vorwurf der Verletzung der Reinheitsvorschriften ein und stellt in voller Öffentlichkeit nach Herbeirufung der bis dahin nicht zuhörenden Volksmenge mit feierlicher Einleitung ($\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\tau\acute{\epsilon}\ \mu\omicron\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$

καὶ οὖν) den Satz auf: „Was von außen in den Menschen (nach Mt: in seinen Mund) hineinkommt, kann ihn überhaupt nicht unrein machen (κοινῶν), wohl aber, was aus ihm (nach Mt: aus seinem Munde) herauskommt.“ Mt 16: „Wenn einer Ohren hat zu hören, so soll er (das) hören“ fehlt in α B u. a. und kann eine durch die Einleitung des Logions (ἀκούσατε) veranlaßte Nachbildung von Mt 4, 23 sein. Mit seiner These verstößt Jesus äußerlich betrachtet gegen die von den Juden hochgehaltenen alt. Vorschriften über reine und unreine Speisen (Lv 11; Dt 14, 1—21). Der Zusammenhang zeigt aber, daß er nicht von der gesetzlichen äußeren Reinheit spricht, die auch ohne Schuld des Menschen verloren werden kann, sondern von der moralischen inneren Reinheit. Er, der „nicht gekommen war, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen“ (Mt 5, 17), sah in der Pflege dieser inneren Herzensreinheit die Erfüllung, d. h. Vervollkommenung der alt. äußeren Reinheitsvorschriften, deren verpflichtende Kraft er für die Juden natürlich nicht bestreiten wollte.

Trotzdem klang das Logion für die Pharisäer ärgerniserregend, weil gegen die alt. göttlichen Vorschriften gerichtet. Als die Jünger bei dem folgenden Alleinsein mit Jesus ihm die Tatsache, daß die Pharisäer an seinem Ausspruche Ärgernis genommen haben, mitteilten, erklärt ihnen Jesus das durch Charakterisierung der pharisäischen Art. Diese stellen zwar äußerlich Pflanzen im Garten Gottes dar (wohl durch ihre Zugehörigkeit zum auserwählten Volk), aber Gott selbst hat sie nicht gepflanzt, d. h. durch seine Gnadenwahl an diese Stelle gesetzt (vgl. Jo 6, 44); infolgedessen werden sie auch einst aus Gottes Garten gänzlich ausgerodet werden (vgl. Mt 13, 30). Neben diesem Mangel an göttlicher Berufung erklärt auch eine geistige Blindheit auf religiösem Gebiet ihr Ärgernisnehmen. Die Jünger sollten nicht mehr dagegen kämpfen, sondern die Tatsache einfach hinnehmen (ἄφετε αὐτούς). Sie ist allerdings sehr schlimm, da die Pharisäer religiöse Führer ihres Volkes sein wollen und als blinde Führer des gleichfalls religiös blinden Volkes (vgl. Mt 6, 34) nur Unheil anrichten nach dem Erfahrungssatz, daß, wenn ein Blinder einen andern Blinden führt, beide in die Grube fallen. Dieses Gleichnis (παράβολή) hatte Lk 6, 39 in seine Bergpredigt aufgenommen (vgl. § 58). Es paßt aber besser in den gegenwärtigen Zusammenhang, so daß vielleicht Mt, der diese Kritik des pharisäischen Treibens allein überliefert — Mt interessiert sich für antipharisäische Äußerungen weniger —, den geschichtlichen Zusammenhang überliefert. Anderseits verraten auch diese Verse 12—14 bei Mt sich als ein vom Evangelisten herrührender Einschub (wohl auf Grund genauerer Kenntnisse der Umstände), da der folgende Vers 15 sich an Vers 11 anschließt.

Die Petrusbitte — Mt läßt die Jünger zu Hause fragen —: „Erkläre (φράσον) uns die Parabel“ bezieht sich nämlich nicht auf die παραβολή vom blinden Führer, sondern auf das rätselhafte Wort (das kann παραβολή = ὕψος auch heißen), über Rein und Unrein. Jesus, der nach Mt 4, 34 die Erklärung seiner Parabeln den Jüngern κατ' ἰδίαν gab, entspricht dem Wunsche seiner Jünger, leitet aber seine Erklärung mit einer Klage ein über ihre große (Mt οὕτως = so sehr; Mt ἀκμήν in bezug auf die Spitze = aufs äußerste, oder zeitlich: bis zur letzten Zeit, d. h. zur Gegenwart, also: immer noch) Verständnislosigkeit in bezug auf die Verhältnisse im Reiche Gottes. Daß nichts in den Menschen (Mt: in seinen Mund) Hineinkommendes ihn unrein machen kann, hat seinen Grund darin, daß die Speisen, die hier gemeint sind, ja gar nicht bis zum Herzen, dem Sitz des geistigen Lebens und der moralischen Reinheit oder Unreinheit, vordringen, sondern nur in den Bauch, dort im Magen verdaut werden und dann als Exkremente aus dem Leibe herauskommen und in den Abort (ἀφεδρών) gelangen. Die bei Mt hinzugefügte Bemerkung: καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα = indem er alle Speisen für rein erklärt, stellt eine exegetische Anmerkung des Evangelisten dar, die grammatisch zu λέγει αὐτοῖς Vers 18 zu beziehen ist. Wegen dieser Zwischenbemerkung leitet der Evangelist die Fortsetzung der Rede Jesu auch wieder neu mit ἔλεγεν δέ Vers 20 ein. Während Speisen an sich alle moralisch rein sind — die gesetzliche Unreinheit mancher Speisen bleibt außer Betracht —, also keine moralisch verunreinigende Wirkung haben, gibt es viele Dinge, die aus dem Herzen des Menschen herauskommen und die den Menschen unrein machen. Man denkt wegen des Mt-Zusatzes „aus dem Munde“ zuerst an schlechte Reden. Aber Jesus verallgemeinert und nennt alles Schlechte, was zunächst im Herzen des Menschen sich regt und dann zu Gedanken-, Wort- und Tatsünden sich verdichtet, gewissermaßen also aus dem Herzen aufsteigt und herauskommt. Die Aufzählung der Laster — bei Mt dreizehn, bei Mt sieben — beginnt mit den sündhaften Gedanken und nennt dann die Verfehlung gegen das 5., 6. und 7. Gebot (bei Mt in der genauen Ordnung). Während Mt mit den Sünden gegen das 8. Gebot ψευδομαρτυρίαι und den βλασφημίαι (gegen Gott und Menschen) abschließt, nennt Mt noch πλεονεξία Habguchtsünden, πονηρίαι Boshaftigkeiten, δόλος Hinterlistigkeit, ἀσέλγεια Schwelgerei, ὀφθαλμὸς πονηρός neidisches Auge, Scheelsucht, βλασφημία Gotteslästerung und Beschimpfung des Nächsten, ὑπερηφανία Hochmut und ἀπροσώγη Torheit in religiösen Dingen. Dieser „Lasterkatalog“ hat Ähnlichkeit mit anderen ähnlichen Listen im NT, z. B. Röm 1, 29—31. Auch stoische Traktate enthalten ähnliche Auf-

zählungen. Von den heidnischen Aufzählungen unterscheidet sich die Liste Jesu besonders durch das Fehlen der bürgerlichen Untugenden. Das Fehlen des Bornes kann der Überlieferung zur Last gelegt werden, falls er nicht unter die *διαλογισμοὶ κακοί* gerechnet werden soll, die überhaupt öfter als Titel oder übergeordneter Begriff der folgenden Einzelsünden aufgefaßt werden. Mit der Betonung, daß diese aufgezählten Akte es sind, die den Menschen wirklich unrein machen, schließt die Erörterung. Nur leitet Mt infolge seines Sinnes für logischen Aufbau noch einmal zum Ausgangspunkt der ganzen Streitfrage zurück und läßt Jesus noch die konkrete Einzelsfolgerung verkünden: Die Unterlassung der Händeabspülung macht den Menschen nicht unrein.

12. Teil. Wunder außerhalb Galiläas.

§ 137. Die Kanaanäerin.

Mt 7, 24—30; Mt 15, 21—28.

In der Folgezeit brach Jesus die Mission in und um Gennesar ab und begab sich (*ἀναστὰς ἀπῆλθεν* bei Mt ist wohl Hebraismus = *רִצְקָם רִצְקָה*) mit seinen Jüngern in das nordwestlich an Galiläa angrenzende Gebiet, dessen Hauptstadt Tyrus am Mittelländischen Meere war. Mt nennt auch noch das Gebiet von Sidon, das nördlich von Tyrus ebenfalls am Meere liegt, wie auch Mt 11, 21 f. < im Weheruf Jesu über die galiläischen Städte diese beiden phönizischen Städte nebeneinander genannt sind (vgl. § 85). Eben deshalb wird aber die Hinzufügung *καὶ Σιδῶνος* bei N A B im Mt-Text nicht ursprünglich sein; Sidon wird erst Vers 31 genannt. Jesus beabsichtigte in diesem heidnischen Gebiete keine Mission auszuüben, sondern wohl nur die palästinensische Mission etwas zu unterbrechen. Darum wollte er auch inkognito bleiben. Als er aber auf der Reise einmal in einem Hause, wo er eingekehrt war, sich aufhielt, fand doch eine heidnische (*Ἑλληνίς*) Mutter den Weg zu ihm. Nach Mt scheint es noch auf galiläischem Gebiete gewesen zu sein, da die Frau aus dem Gebiet von Tyrus und Sidon herausgegangen war. Sie hatte offenbar von Jesus und seiner Wirksamkeit gehört und war deshalb nach Galiläa gegangen, aber Jesus auf dem Wege begegnet. Da sie aus diesem zur Provinz Syrien gehörigen Phönizien stammte, nennt sie Mt eine Syrophönizierin (*Συροφονικήσσα* im Gegensatz zu den *Λιβυφονίκες*); Mt dagegen wählt den Volksnamen, mit dem im A. T. die heidnische Bevölkerung in und um Palästina häufig bezeichnet worden ist und der auch die Phönizier umfaßte, und nennt sie Kanaanäerin (*Χανααίτις*). Große Sorge hatte die Frau zu Jesus geführt; sie hoffte von ihm, er würde ihr Töchterlein von seiner schweren Befessenheit (Mt: sie hatte einen unreinen Geist, Mt: sie wird in schlimmer Weise von Dämonen gequält) befreien. Aber nur nach wiederholtem Bitten gelang es ihr, ihren Wunsch zu erreichen. Mt berichtet seinen judenchristlichen Lesern ausführlich, wie sich Jesus zu dieser Wohltat an einer Heidin drängen ließ. Ihr erster lauter Ruf um Erbarmung, wobei sie Jesus als Herrn und Messias (*υἱὸς Δαυὶδ*, vgl. Mt 9, 27) anredete, wurde von Jesus überhaupt keiner Antwort

gewürdigt. Dann traten die Jünger Jesu für die Frau ein und baten, er möge sie (nach Erfüllung ihres Wunsches) entlassen, da sie ihnen sonst bei der Weiterwanderung lästig sein würde; sie würde nach Art zudringlicher Bettler ihnen nachfolgen und ihre Bitte nachschreien. Aber Jesus erklärte, die Erfüllung der Bitte sei gegen seinen Missionsauftrag: Sein himmlischer Vater hatte ihn nur zum Volke Israel gesandt, das vom Wege der Wahrheit abgeirrt war und deshalb verlorenen Schafen gleich (vgl. Mt 10, 6). Ein im Heidenlande gewirktes Wunder hätte Jesus dort bekannt gemacht und eine weitere, nicht gewollte Missionstätigkeit veranlassen können. Trotzdem ließ die Mutter sich nicht abschrecken und wiederholte kniefällig ihre Bitte um Hilfe (bei Mt ist nur diese eine Bitte um Dämonenaustreibung erwähnt). Aber Jesus bleibt bei seiner ablehnenden Haltung und begründet sie nun auch der Frau gegenüber mit seiner Sendung an die Israeliten. Er kleidet seine Gedanken in ein Gleichnis: In einer Familie sorgen die Eltern auch zuerst dafür, daß ihre Kinder genug zu essen bekommen; erst dann, wenn die Kinder satt sind, gibt man den Hündlein (*κυνάρια*), die im Hause gehalten werden, ihre Nahrung; eine umgekehrte Reihenfolge wäre nicht recht (Mt *οὐ καλόν*); sie würde ja, wie Mt scharf formuliert, eine Beraubung der Kinder bedeuten. Die Kanaanäerin mußte daraus erkennen, daß Jesus erst dann Heiden — auf sie weisen die von den Juden verachteten Hündlein hin — Wohltaten erweisen wolle, wenn die Judenmission vollendet sein werde, jedenfalls nicht jetzt. Aber ihr unerschütterlicher Glaube an Jesu Wundermacht und ihr Vertrauen auf seine Barmherzigkeit wankten nicht. Sie bezieht demütig die Rolle der Hündlein auf sich und erklärt sich damit zufrieden, wenn ihr jetzt nur das zufalle, was in einem Hause die Hündlein bekommen. Wenn dort Mahlzeit gehalten wird, befinden diese sich unter dem Eßtisch und fressen die Brosamen, die die Kinder (Mt korrekter auf die Anwendung hinzielend: die Herren) unter den Tisch fallen lassen. Die Frau weiß, daß auch schon der bescheidenste Anteil an Jesu Gnadenausteilung imstande ist, den bösen Geist aus ihrer Tochter zu treiben. Diese rührende Gesinnung der Mutter veranlaßte Jesus — bei Mt unter Anerkennung ihres großen Glaubens — eine wunderbare Fern„heilung“ (Mt) zu wirken und die Austreibung des Dämons aus dem Töchterlein zu vollziehen. Als die Kanaanäerin heimkam, fand sie ihr Kind ruhig und gesund auf sein Bett hingestreckt (*βεβλημένον*), während es offenbar vorher vom Dämon hin und her getrieben und gequält worden war. Auch konnte sie die Gleichzeitigkeit der Heilung mit der Weissung Jesu (*ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης* Mt) feststellen. Die Evangelisten gaben dadurch zu erkennen, daß es sich nicht um ein zufällig gleichzeitiges Gesund-

werden, sondern um eine wunderbare Befreiung vom Dämon durch Jesus handelt. Auch würde die Erklärung des Zustandes des Töchterleins als bloß psychische Krankheit nicht dem Berichte der Evangelisten entsprechen, wenn auch hier die Annahme, Jesus und die Evangelisten redeten in der Sprache der damaligen Volksanschauungen und bezeichneten demgemäß Geistesstörungen als dämonische Wirkungen, nicht den unüberwindlichen Schwierigkeiten begegnet, wie bei dem Gergesa-Ereignis (vgl. § 116; auch 37).

§ 138. Heilung eines Taubstummen und anderer Kranken im Zehnstädteland.

Mt 7, 31—37; Mt 15, 29—31.

Nach dieser Fernheilung setzte Jesus seine Reise mit den Jüngern fort, durchwanderte offenbar das Land von Tyrus und zog dann nordwärts bis Sidon. Dann aber kehrte er, wahrscheinlich ohne Galiläa zu berühren, zum „galiläischen Meer“, dem See Genesareth zurück, aber nicht dorthin, wo er vorher gewirkt hatte (Genesar und Umgebung), sondern in ein Gebiet, das mitten in der Dekapolis (vgl. § 38) lag, also in das auch von vielen Heiden bewohnte Land östlich dieses Sees. Hier hatte Jesus schon vereinzelt Wundertaten (die Dämonenaustreibung bei Gergesa § 116 und die Speisung der Fünftausend § 123) vollbracht. Auch hatte die Dekapolis nach Mt 4, 25 schon seit geraumer Zeit Jesus Nachfolger entsandt. Es ist also verständlich, daß der erneute Besuch Jesu von vielen begrüßt wurde und daß man die Gelegenheit, diesen Wundertäter unter sich zu haben, in reichem Maße ausnützte. Zwar hatte sich Jesus wieder (vgl. Jo 6, 3) auf einen Berg in dieser Gegend zurückgezogen. Aber die Volksscharen eilten ihm nach und legten ihm viele Kranke, darunter Lahme, Blinde, Stumme (*κωφοὺς*) und Verküppelte (*κνλλοὺς*) zu Füßen und erlangten von ihm deren Heilung. Dankbarkeit und Staunen über diese Wunderkraft veranlaßte diese Heiden, den Gott Israels, dem sie diese Wirkungen zuschrieben, zu preisen.

Während Mt nur diesen allgemeinen Wunderbericht bietet, erzählt Mt ein einzelnes, besonders angestautes Ereignis. Als die Volksmenge Jesus umgab, wird auch ein taubstummer Mann (*κωφὸς καὶ μωγῖλᾶλος* = kaum redend) herbeigeführt und Jesus gebeten, ihn durch Handauslegung zu heilen; eine solche einfache Zeremonie schien ihnen genügend (vgl. Mt 5, 23 >). Jesus wählte aber einen anderen, umständlicheren Weg. Vor allem wollte er das Wunder nicht vor zahlreichen Zeugen wirken und führte deshalb den Kranken abseits.* Sodann

vollzog er statt der Handauslegung eine Berührung der kranken Organe, nämlich der Ohren und der Zunge mit seinen Fingern. Weiterhin brachte er eigenen Speichel auf die Zunge des Kranken, wohl dadurch, daß er vor der Berührung auf seine Finger spuckte (vgl. über die Verwendung des Speichels Jesu Mt 8, 23 und Jo 9, 6). Diese äußeren Handlungen, die den Übergang heilender Kräfte symbolisierten, waren von Gebetsakten begleitet, die sich aber auch äußerlich in einem Aufblick zum Vater im Himmel und in Seufzen bekundeten. Letzteres war wohl eine Folge der tiefen Ergriffenheit Jesu bei seinem inständigen Beten. Dann aber tritt er mit einem strikten Befehl hervor, den Mt wieder (vgl. 5, 41) aramäisch mitteilt (ܥܦܩܐܕܐ = ܡܦܦܩܐ = ܡܦܦܩܐ): Das taube Ohr soll sich wie eine Türe öffnen, um die Töne eindringen zu lassen. Das geschah auch (ἀκοαί Gehörorgane), und unmittelbar darauf (εὐθύς) wurde auch der gelähmten Zunge ihre Beweglichkeit wieder zuteil (bildlich gesprochen: das Band, das sie fesselte, gelöst). Damit erlangte der Kranke auch wieder seine Sprechfähigkeit und, da er sie vor seiner Erkrankung schon besessen hatte, konnte er sofort „richtig sprechen“. Das Wunder wurde sehr bestaunt und weitererzählt und so Jesus als trefflicher Wundertäter, der Taubheit und Stummheit geheilt hat (vgl. Jf 35, 5 f), gefeiert. Mt findet in diesen Lobpreisungen sogar ein Übermaß, offenbar weil er wußte, daß Jesus selbst seinen Wundern nicht solche Bedeutung beimessen wollte. Hier lag sogar wieder (wie Mt 5, 43 oder Mt 9, 30) ein direktes Schweigegebot Jesu vor. Es hatte aber nur gegenteilige Wirkung. Gleichwohl hat Jesus dadurch zu erkennen gegeben, daß er nicht bloß als Wundertäter auftreten wollte.

Daß Mt diese Heilung eines Taubstummen nicht erzählte, wird damit zu begründen sein, daß er 9, 32 f schon die Heilung eines befehlten Stummen erzählt hatte. Vielleicht wollte auch Mt die anscheinend mühevollen Erzielung der Heilung seinen Lesern nicht berichten, um keine Zweifel an der Allmacht Jesu hervorzurufen (vgl. Mt 6, 5 mit Mt 13, 58).

§ 139. Die wunderbare Speisung der Viertausend.

Mt 8, 1—10; Mt 15, 32—39.

In jene Zeit der Wirksamkeit in der Dekapolis fiel auch die Wiederholung des großen Wunders einer Brotvermehrung. Mt und Mk hatten kurz vorher (vgl. § 123) die Speisung der Fünftausend erzählt, die auch im Lk- und Jo-Ev überliefert ist. Die erneute wunderbare Speisung vollzog sich ganz in der gleichen Weise, so daß ihre Schilderung in den Evv der früheren völlig gleicht. Wiederum war viel

Volk um Jesus und zwar schon drei Tage lang (*ἡμέραι τρεῖς* ein unregelmäßiger Nominativ statt des Akkusativs), während die frühere Speisung schon am Abend des ersten Tages stattfand. Der etwa mitgenommene Proviant war völlig ausgegangen, so daß für eine natürliche Abhilfe an sich nur zwei Möglichkeiten bestanden, die auch hier in einem Zwiegespräch des von großem Mitleid erfüllten Heilands mit seinen Jüngern erörtert wurden. Jesus selbst erklärt eine Entlassung der teilweise von weither gekommenen Zuhörer, ohne daß sie vorher etwas zu essen bekommen (*νήστις* nüchtern, im Sinne eines Adverbs), für unmöglich (*οὐ θέλω* Mt), da sie sonst auf dem Wege verschmachten würden. Die Jünger erklären anderseits eine Speisung mit Broten hier in der Wüste für unmöglich und weisen damit indirekt (vgl. Jo 2, 3) auf eine wunderbare Hilfe hin. Wie früher läßt auch hier Jesus feststellen, was die Jünger an Nahrungsmitteln bei sich haben: es sind sieben Brote und einige wenige kleine Fische, die man in gedörrtem Zustand als Zukost zum Brote aß. Diese relativ winzige Menge vermehrte nun Jesus in wunderbarer Weise. Wie beim ersten Mal ließ er die große Menschenmenge sich auf dem Boden lagern, um ein geordnetes gemeinsames Mahl zu erreichen. Dann vollzog Jesus auch hier die vier Akte: 1. Hinnahme der Speisen, 2. Gebet zum Vater, das Danksgiving (*εὐχαριστήσας*) und Segen (*εὐλογήσας* Mt 7) über sie sprach, 3. Zerteilung derselben in einzelne Stücke und 4. Weitergabe an die Jünger zur Verteilung an das Volk. Hierbei offenbarte sich die den Speisen innewohnende Kraft, nicht auszugehen, so daß die Jünger die Verteilung fortsetzen konnten, bis alle gesättigt waren. Ja, es gab auch hier Überbleibsel. Es wurden 7 große Körbe (*σπυρίδες* vgl. Apg 9, 25; früher 12 kleinere Körbe *κόφινοι*) mit den Brocken angefüllt. Zum Schluß nennen die beiden Evangelisten wie beim früheren Bericht die große Zahl der Gesättigten. Es waren jetzt viertausend Männer. Mt fügt auch wieder bei, daß Kinder und Frauen nicht gezählt wurden.

Erst nach dieser wunderbaren Speisung erfolgte die Entlassung der Volksmenge. Auch Jesus selbst entzog sich ihr, indem er mit seinen Jüngern in einem Schiffe eine andere am See Genesareth gelegene Gegend aufsuchte. Mt nennt es das Gebiet von Dalmanutha, Mt das von Magadan oder, wie CLMXAG, Minuskeln und orientalische Übersetzungen überliefern, Magdala(n). Ersterer Name ist sonst nirgends bezeugt, letzterer könnte die bekannte Stadt Magdala am Westufer des Sees nördlich von Tiberias (jetzt medschel) sein. Bei der unsicheren Überlieferung der Eigennamen in den Hss usw. läßt sich eine sichere Bestimmung nicht erreichen. Doch scheint Jesus tatsächlich das Westufer des Sees und nicht, wie auch angenommen wird, sein Südufer, wieder

für kurze Zeit aufgesucht zu haben, da die dann folgende Fahrt εἰς τὸ πέραν (Mt 13), auf der das Vergessen des Proviantes eine Sorge für die Jünger bildete (Mt 14 und 16), wohl wieder eine Rückkehr zum Ostufer war.

Die Speisung der Viertausend stellt nicht eine „Dublette“ der Speisung der Fünftausend dar, so daß Mt und Mk, ohne sich dessen bewußt zu sein, zwei verschiedene Überlieferungen über ein und dasselbe Ereignis ihren Berichten einverleibt hätten. Trotz vieler Gleichheiten und nur geringfügiger Verschiedenheiten in Zahlenangaben bestehen doch auch nicht zu unterschätzende Differenzen, die zur Duplizierung nötigen. Daß der vorliegende Bericht keinerlei Andeutung darüber enthält, daß schon einmal etwas Ähnliches geschehen war, kann nicht dagegen sprechen, da solche Rückverweisungen z. B. auch in den drei Leidensweisagungen fehlen. Entscheidend ist das Jesuswort Mt 8, 19 f >, das ausdrücklich beide Speisungen erwähnt (s. unten), also im Falle des Zusammenfallens beider Berichte eine kühne Fälschung der Evangelisten darstellen würde. Im übrigen ist die Beurteilung der Geschichtlichkeit des wiederholten Wunders dieselbe wie beim früheren (vgl. § 123).

§ 140. Jesu Ablehnung eines Zeichens.

Mt 8, 11—13; Mt 16, 1—4.

Die unmittelbare Verbindung durch καὶ legt nahe, diese Perikope zeitlich in den Aufenthalt Jesu im Gebiete von Dalmanutha bzw. Magadan zu verlegen. Die Phariseer — nach Mt waren auch Sadduzäer dabei — benutzten ihn zu einem erneuten Besuch bei Jesus (ἐξῆλθον Mt = sie verließen ihre Wohnungen), der über seine Persönlichkeit völlige Klarheit schaffen sollte. Die bisher gewirkten Wunder genügten ihnen nicht, da sie nach ihrer Ansicht auf dämonische Kräfte zurückgeführt werden konnten (Mt 3, 22 +). Sie verlangten deshalb „ein Zeichen vom Himmel her“, d. h. ein Wunder, durch das Gott unzweideutig Jesus beglaubigt. Nach all dem Großen, was bereits geschehen war, mußte Jesus eine solche Forderung schmerzlich sein. Darum sein „Aufseufzen im Geiste“, d. h. seine innere Erregung, die sich in Seufzern äußerte, und seine strikte Ablehnung des jüdischen (ἡ γενεὰ αὕτη) Verlangens (vor εἰ ist etwa zu ergänzen: „Unmögliches tritt ein“, bekommt also den Sinn von „niemals“; ähnlich Hebr 3, 11 aus Ps 95, 11).

Bei Mt stellt der Text eine der sog. „Dubletten“ dar, d. h. eine Wiederholung des Berichtes Mt 12, 38 f, der in Mt 11, 29 seine Parallele hatte (vgl. § 96). Die Forderung eines „Zeichens von seiten

Jesu“ war dort von „Schriftgelehrten und Pharisiern“ erhoben worden. Die Ablehnung lautet in den beiden Mt-Texten völlig gleich und hat zwei Erweiterungen gegenüber Mt: das jüdische Geschlecht wird „schlecht und ehebrecherisch“ (= treulos gegen Gott) genannt und als Ausnahme von der Verweigerung jeglichen Zeichens wird „das Zeichen des Jonas“ verheißen, womit Jesus seine persönliche Auferstehung von den Toten prophezeite. Daß Mt den Vorgang, der sich vielleicht öfter im Leben Jesu wiederholt hat, zweimal und fast völlig gleichlautend erzählt, kann nur durch Beachtung der syn Quellenverhältnisse befriedigend erklärt werden. Hier hält sich Mt schon seit langem (14, 1) an den Mt-Faden. Da Mt die Ablehnung des Zeichens bot, hat er den Bericht nochmals übernommen. An sich wäre zu erwarten gewesen, daß er ihn wie in ähnlichen Fällen (vgl. zuletzt die Heilung des Taubstummen § 138) einfach übersprungen hätte. Das geschah aber wohl deshalb nicht, weil Mt, wie so oft, in der Lage war, eine wertvolle Ergänzung des Mt-Berichtes zu bieten; hier durch den Hinweis auf „die Wetterregel“ (Vers 2 und 3). Zwar fehlt sie in wichtigen Texteszeugen wie α B syr sin, syr cur. Doch wird die Auslassung durch die Erinnerung an die syn Parallelen, die sie alle nicht haben, (bei der Vetus Syra vielleicht durch das Diateffaron) veranlaßt worden sein. Ein Kriterium der Echtheit ist auch der gute innere Zusammenhang: Die Juden verlangten ein übernatürliches Zeichen vom Himmel her. Da schien es Jesus, der, wie wir besonders aus dem Jo-Ev wissen, häufig von Physischem ausgehend auf Geistiges hingewiesen hat, wohl passend, zuerst die natürlichen Zeichen vom (Wolken-)Himmel her zu erwähnen. Diese verstehen die Phariseer sehr gut zu deuten. Ein schönes feuerfarbiges Abendrot ist ihnen das Zeichen dafür, daß gutes Wetter ($\epsilonὐδία$) bevorsteht, während ein düsteres ($\sigmaτυγνάζων$) Morgenrot schlechtes Wetter ($\chiειμῶν$ Regen, Sturm) verkündet. Die geistigen Himmelszeichen aber, die den ernststen Charakter der Zeitlage (z. B. daß „das Himmelreich nahe ist“ Mt 4, 17 \wedge u. ö. oder „die Fülle der Zeit gekommen ist“ Gal 4, 4) erkennen ließen, können sie, wie ihr Verhalten zu Jesus zeigt, nicht beurteilen. Eine ähnliche Wetterregel mit der gleichen Anwendung auf die Verständnislosigkeit der Juden gegenüber ihrer Zeit bietet auch Lk 12, 54 ff im Reisebericht; s. § 172.

§ 141. Warnung vor dem Sauerfeig der Phariseer.

Mt 8, 14—21; Mt 16, 5—12.

Der Streitrede bezüglich der Zeichenforderung schließt sich eine Jüngerbelehrung an, die im Schiffe auf der Überfahrt „zum jenseitigen Ufer“ (Mt 8, 13) erfolgt ist. Als äußeren Anlaß benutzte Jesus den

infolge eines Vergessens der Jünger eingetretenen Mangel an Reiseproviand — nur ein Brot war vorhanden —, der gerade für einen längeren Aufenthalt an dem weniger bevölkerten Ostufer des Sees Grund zur Sorge bilden konnte. Während deshalb die Gedanken der Jünger darauf gerichtet waren, woher sie nun Brot bekommen könnten, warnt sie Jesus dringend „vor dem Sauerteige der Pharisäer und dem des Herodes (Antipas)“ oder, wie Mt verallgemeinernd sagt, „vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadduzäer“. Die vorangegangene Zeichenforderung hatte deren Verstocktheit neuerdings erwiesen. Die Jünger bezogen die Worte auf den physischen Sauerteig, der dem Mehle beim Brotbacken beigemengt wird (vgl. Mt 13, 33 <; § 108; 1 Kor 5, 6 ff; Gal 5, 9), und dachten wohl, sie sollten von ihren Feinden, den Pharisäern und Herodianern (vgl. Mt 3, 6) bzw. Sadduzäern, kein Brot annehmen (vielleicht wegen der Gefahr, vergiftetes Brot zu bekommen). Um so mehr beschäftigte sie deshalb die Frage, wie sie dem gegenwärtigen Mangel abhelfen könnten. Jesus sah in diesem Mißverständnis seiner Warnung und in dieser Erörterung von Brotsorgen — wie Mt besonders ausführlich mitteilt — eine Verständnislosigkeit der Jünger, die an Herzensverhärtung grenzt (nach Mt Kleinglauben). Sie sehen das Wirken Jesu mit leiblichen Augen, hören seine Worte mit leiblichen Ohren und sind doch blind und taub. Selbsterlebte Tatsachen bleiben ihnen nicht im Gedächtnis. Besonders haben sie im gegenwärtigen Fall vergessen, daß Jesus doch zweimal durch eine wunderbare „Brotvermehrung“ dem Nahrungsmangel derart abgeholfen hat, daß noch Reste übrigblieben, deren Zahl die Jünger noch genau angeben können. Sie haben also die äußeren Vorgänge bis in Nebenumstände hinein bestens in Erinnerung; zum Verständnis der ganzen Vorgänge waren sie aber, wie ihre Brotsorgen zeigen, noch nicht gelangt. Dieser traurige Zustand darf nicht weiter dauern (ὁπω συνίετε;). Im vorliegenden Falle müssen sie erkennen — wie Mt allein noch hinzufügt —, daß Jesu Warnung vor dem pharisäischen und sadduzäischen Sauerteig bildlich gemeint war und den Geist (Mt: die Lehre) dieser Feinde Jesu, die ihn eben wieder durch ihre Zeichenforderung betrübt hatten, als große Gefahr für die Jünger bezeichnete. Deren Beschäftigung mit Brotsorgen hatte ja eine Äußerlichkeit des Denkens bekundet, die vom Geiste Jesu weit entfernt (vgl. Mt 6, 33 <), jüdischer Denkweise aber nicht unähnlich war. Lk bringt die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer erst 12, 1 im Zusammenhang mit anderen Reden wider die Pharisäer (vgl. § 167). Daß sie von Mt und Lk nur künstlich hier eingefügt sei, wird durch den nachgewiesenen Zusammenhang widerlegt.

§ 142. Die Blindenheilung bei Bethsaida.

Mt 8, 22—26.

Die Überfahrt über den See muß Jesus und die Jünger sofort oder 22 etwas später nach „dem Dorfe“ (genauer wäre „der Stadt“) Bethsaida (f. § 123) gebracht haben. Hier vollzog Jesus die wunderbare Heilung eines Blinden, die in einzelnen Umständen der Heilung des Taubstummen in der Dekapolis (f. § 138) gleicht und ebenfalls nur von Mt überliefert ist. Mt wird auch sie ausgelassen haben, weil er 9, 27—31 schon die Heilung zweier Blinden, die unter Berührung ihrer Augen erfolgt war (f. § 118), erzählt hatte. Er kann auch hier wegen möglicher Mißverständnisse Bedenken getragen haben, die anscheinend mühevoll und erst bei einem zweiten Eingreifen ganz erfolgreiche Art der Heilung zu erzählen. Jesus schloß wieder einen größeren Zuschauerkreis aus, 23 indem er den zu ihm gebrachten Blinden aus Bethsaida hinausführte. Die Heilung vollzog sich in zwei Akten. Zuerst verwandte Jesus wieder seinen Speichel, den er direkt auf die Augen des Kranken spuckte, und legte dann seine Hände darauf. Daraufhin erlangte der Blinde aber nur 24 teilweise seine Sehkraft wieder. Als er aufblickte (*ἀναβλέψας* wie 7, 34; vielleicht auch = wieder sehend geworden, wie Mt 10, 51 f +) und auf Jesu Befragen seine Wahrnehmungen mitteilte, konnte er nur in allgemeinen Umrissen sehen. Die Menschen, die sich um ihn bewegten, erschienen ihm noch wie Bäume. Daraufhin legte Jesus nochmals seine 25 Hände auf die Augen des Kranken, und jetzt konnte dieser vollständig sehen (*διέβλεπεν*) und alle Dinge schon von ferne genau (*τηλανγῶς* besser bezeugt als *δηλανγῶς*) erkennen. Auch dieses Wunder wollte 26 Jesus nach Möglichkeit geheim halten und verbot deshalb dem Geheilten, den Nachhauseweg über Bethsaida zu wählen.

Durch die Art dieser Heilung bekundete Jesus wieder, daß Gott auch ihm (als Menschen) die Wunderkraft unter Umständen nur nach anhaltendem Gebet gewährt. Vielleicht sollte den zuschauenden Jüngern auch zum Bewußtsein gebracht werden, daß die geistigen Blindenheilungen, wofür dieses Wunder zugleich Symbol wie Beglaubigung war, ebenfalls nur nach wiederholten Anstrengungen gelingen.

13. Teil. Jüngerbelehrungen.

§ 143. Das Messiasbekenntnis bei Caesarea Philippi.

Mt 8, 27—30; Mt 16, 13—20; Lk 9, 18—21.

Schon im Anschluß an die Zeichenforderung der Juden war eine private Belehrung der Jünger erzählt worden (s. § 141). In den nunmehr folgenden Abschnitten kommt der Gesichtspunkt der Jüngerbelehrung völlig in den Vordergrund. Nun tritt auch Lk wieder als Seitenreferent ein, nachdem er zuletzt eine große Anzahl von Mt=(Mt-) Perikopen (Mt 6, 45—8, 26) ausgelassen hatte — teils um Wiederholungen ähnlicher Vorgänge zu vermeiden, wie bei der Speisung der Viertausend, teils aus Rücksicht auf seine heidenschristlichen Leser, wie bei der Belehrung über Rein und Unrein oder der Kanaanäerin. Jetzt aber nimmt er den Mt-Faden wieder auf, um auch seinerseits über einen (aber nicht den) Höhepunkt in der Jüngerbelehrung zu berichten.

Das bedeutsame Ereignis trug sich in einer einsamen Gegend (Lk) im Gebiete der Stadt Caesarea Philippi zu, einer am Südwestabhang des Hermon gelegenen Ortschaft, die ursprünglich Paneas (nach einer in der Nähe befindlichen Pansgrotte, heute Banjas) hieß und vom Tetrarchen Philippus (vgl. Lk 3, 1) zu einer seinen Beinamen tragenden „Kaiserstadt“ ausgebaut wurde. Jesus hatte also wieder das an Galiläa angrenzende Heidenland mit seinen Jüngern aufgesucht. Einmal unterbrach er sein Gebet (Lk) und stellte an seine Jünger die Frage, wer er (nach Mt der Menschensohn) nach der Meinung der Leute sei. Die Jünger nennen ihm die drei Deutungen seiner Person, die Mt und Lk (teilweise auch Mt) schon früher erwähnt hatten (Mt 6, 14 ff +; vgl. § 121): Jesus galt denen, die ihn freundlich beurteilten — nur die kommen hier in Frage —, als eine wiedererstandene große religiöse Persönlichkeit. In der Einzelbestimmung unterschieden sie sich: entweder dachten sie an den erst kürzlich hingerichteten Johannes den Täufer oder an alte Propheten wie Elias, Jeremias (Mt) oder irgendeinen anderen. Also erblickte niemand mehr in Jesus den Messias. Da Jesus die nationalen Erwartungen der Juden nicht befriedigt (vgl. Jo 6, 15) und auch ein großer Abfall seiner Jünger selbst stattgefunden hatte (Jo 6, 66), war die Wertschätzung seiner Person gesunken, wenn auch nicht geschwunden. Im Gegensatz zu diesen zu geringen Einschätzun-

gen bekennen sich die Jünger selbst auf die erneute Frage Jesu durch den Mund des Petrus zur Messianität seiner Person; Mt: *ὃν εἰ ὁ Χριστός*, ähnlich Lk. Mt hat noch die zweite Bestimmung: „der Sohn des lebendigen Gottes“ (vgl. Jo 20, 31). Es ist auch sicher, daß die Jünger, denen Jesus so viel von seinem Verhältnis zu Gott, seinem Vater, gepredigt hat, in ihm den Sohn Gottes in metaphysischem Sinne erblickt haben. Wahrscheinlich haben sie es auch damals direkt bekannt, so daß der Mt-Zusatz nicht bloß eine Verdeutlichung des Evangelisten ist. Aber für die Jünger fielen die Begriffe Messias und Gottessohn, wenn nicht inhaltlich, so doch tatsächlich zusammen, so daß das Bekenntnis zu dem einen das zu dem andern in sich schloß. Auch für Mt ist das Jüngerbekenntnis, wie B. 20 beweist, im wesentlichen messianisch. Deswegen braucht aber der Begriff Gottessohn bei Mt nicht, wie es noch bei der Dämonenanrede Mt 5, 7 + und beim Nathanaelbekenntnis Jo 1, 49 der Fall ist, als bloß messianischer Titel aufgefaßt zu werden. In diesem Sinne sind auch die Jüngerbekenntnisse Mt 14, 33 (s. § 124) und Jo 6, 69 (vgl. § 126) wohl formal, aber nicht tatsächlich verschieden. Dagegen können die Messiasbekenntnisse des Andreas, Philippus und Nathanael (Jo 1, 41; 45 und 49) nur den ersten Eindruck dieser Jünger und noch kein Verständnis für Jesu Gottessohnschaft bekunden (vgl. § 26). Aber alle diese früheren Bekenntnisse sind durchaus vereinbar mit dem bei Caesarea Philippi. Denn nirgends ist angedeutet, daß die Jünger erst damals zur Erkenntnis der Messianität Jesu gekommen seien. Wohl aber scheint es sehr passend, daß sich Jesus angesichts des allgemeinen Schwindens des Messiasglaubens neuerdings feststellen ließ, daß seine Jünger nicht an ihm irre geworden sind (vgl. Jo 6, 67 ff.).

Petrus, der hier wieder der Wortführer der Apostel war, erhält auf dieses Bekenntnis eine Antwort von Seiten Jesu, die auch ihm eine besondere Stelle im Reiche Gottes zuweist. Sie ist nur bei Mt (17—19), der den Lehren Jesu immer besondere Aufmerksamkeit schenkt, überliefert, darf aber deswegen ebensowenig als ungeschichtlich verworfen werden wie das zahlreiche andere Sondergut dieses Evangelisten. Nach Vers 17 sieht Jesus in dem Messias- und Gottessohnbekenntnis des Petrus (und der übrigen Apostel) die Wirkung der göttlichen Gnade. Die geheimnisvolle Beziehung Jesu zu seinem (*μὸν*) himmlischen Vater liegt hier (teilweise) enthüllt (*ἀπεκάλυψεν*) vor. Zu einer solchen Erkenntnis hätte Petrus aber nicht auf dem rein natürlichen Wege der Belehrung durch „Fleisch und Blut“, d. h. durch andere Menschen (vgl. Gal 1, 16) oder durch eigene Schlußfolgerungen gelangen können, sondern nur durch göttliche Inspirationen. Infolge dieser Begnadigung ist er (und seine Mitapostel) glücklich zu preisen. Das beigegefügte Patronymicum

des Simon Barjona = Sohn des Jonas steht in Widerspruch zu Jo 1, 42 und 21, 15—17, wo Simon „Sohn des Johannes“ heißt. Der Vater hieß wohl Jochanan, was auch in LXX-Hss öfter zu *Iωνά* verkürzt wird; vgl. 4 Kg 25, 23; Jer 40, 8.

Vers 18 nennt dann eine besondere Auszeichnung für Petrus. Sie ist schon in seinem ihm von Christus bei der Apostelwahl gegebenen Namen (vgl. Mt 3, 16 +; Jo 1, 42) angedeutet, weshalb ihm dieser als Antwort auf das Bekenntnis: „Du bist Christus“ sagt: „Du bist Petrus“ (*καὶ γὰρ δέ σοι λέγω* = auch ich kann umgekehrt von dir etwas aussagen). Der sonst nicht bezeugte Name Petros kommt von *πέτρος* = Stein, Fels, bedeutet also auch Stein oder Steinerner Mann; aramäisch ܦܬܪܐ oder ܦܬܪܐ, gräzisiert *Kēphās* (Jo 1, 42; Gal 1, 18; 1 Kor 1, 12 u. ö.). Der Name ist deshalb von Bedeutung, weil der Apostel künftig tatsächlich das steinerne oder felsige Fundament für einen von Christus beabsichtigten Bau bilden soll. Er soll „der Fels“ (*πέτρα*, aramäisch ebenfalls ܦܬܪܐ, weniger wahrscheinlich, sachlich aber nicht wesentlich verschieden: „der Grund- oder Eckstein“) sein, auf den Christus seine Kirche bauen wird, so daß diese ein dauerhaftes Fundament (vgl. Mt 7, 24 ff) erhalten wird. Die logische Fortführung der Gleichung: der Apostel = der Stein, Fels fordert unbedingt, daß die Person Petri selbst und nicht etwa der Glaube an die Messianität Jesu, wie schon manche Kirchenväter (Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus) annahmen, als das Kirchenfundament anzusehen ist. Der von Paulus viel (in den Eov nur noch Mt 18, 17) verwendete Begriff *ἐκκλησία* (= ܩܬܠܐ), d. h. die Gemeinschaft der Christusgläubigen, das Gottesreich Christi, sein geistiger Leib mit vielen Gliedern, stellt nicht eine der ursprünglichen Lehre Jesu fremde Idee dar. Die Gleichnisse vom Fischnetz (§ 113), vom Unkraut unter dem Weizen (§ 106), vom Hirten und seiner Herde (§ 131) u. a. zeigen deutlich, daß Christus eine Gemeinschaft seiner Anhänger schaffen wollte. Da er selbst aber bald aus dieser Welt scheiden mußte, bestimmte er Petrus als die Person, an die sich diese Gemeinschaft fest angliedern mußte; Petrus sollte ihre Stütze und ihr Halt sein, also ihr Führer und Leiter. So wird dann diese Neugründung Bestand haben und alle Angriffe siegreich überwinden. Der Hauptfeind Jesu und seines Werkes ist der Teufel und sein Reich. Von dieser Seite werden also auch alle denkbaren Angriffe gegen die Kirche Jesu erfolgen. Da Satan und „seine Engel“ (Apl 12, 7) in der „Unterwelt“, dem Hades, ihre Wohnung haben (so wie Gott und seine Engel im Himmel) und von dort ausziehen, um ihre verheerende Tätigkeit zu entfalten, werden sie hier metonymisch als „die Pforten der Unterwelt“ (*πύλαι ᾗδου*) bezeichnet. In ihrem Kampfe gegen die Kirche

Christi (ἀντὶς; die Beziehung auf πέτρα und damit auf Petrus selbst ist weniger wahrscheinlich, würde aber im Effekt dasselbe besagen) werden sie nicht die Obergewalt erringen (καταχύσασθαι). Der Kirche wird also der endgültige Sieg verheißen. Daß Petrus selbst vor dem Eintritt ins Totenreich — das bedeutet der Ausdruck Hadespforten bei Jf 38, 10 und Sap 16, 13 — bewahrt bleiben, also nicht sterben werde, wird mit Unrecht aus der Stelle gefolgert¹. Jesus hat im Gegenteil Petrus sogar die Art seines Todes vorausgesagt (Jo 21, 18 f; vgl. 2 Petr 1, 14).

Über das Amt, das Petrus zu verwalten haben wird, macht Vers 19 nähere Mitteilung. Er wird von Christus „die Schlüssel des Himmelreiches“, d. h. der Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit umspannenden Gemeinschaft der Gotteskinder erhalten. Damit ist ihm die Befugnis zugesprochen, dieses geistige Haus für bestimmte Personen zu öffnen, anderen dagegen zu verschließen; vgl. Apg 3, 7, wo in Abhängigkeit von Jf 22, 22 Jesus selbst als Besitzer der Schlüssel (des Hauses) Davids erscheint. Mit dieser „Schlüsselgewalt“ verwandt ist die „Binde- und Lösegewalt“, die Christus ebenfalls in feierlicher Weise dem Petrus überträgt, die aber nach Mt 18, 18, wo das Jesuswort wiederkehrt, auch eine Vollmacht aller Jünger darstellt². Der auch bei Rabbinen öfter nachweisbare Ausdruck Binden und Lösen (im Sinne von Verbieten und Erlauben oder: In den Bann tun und Vom Banne lösen) scheint im Zusammenhang des Mt-Ev den Sinn zu haben: An das Gottesreich, dessen Schlüssel Petrus besitzt, näherhin an seine Gesetze und Segnungen binden bzw. die Verbindung mit ihm lösen, was dann die nach Jo 20, 23 den Jüngern übertragene Gewalt, die Sünden nachzulassen oder zu behalten, in sich schließt. Weniger passend erscheint die durch die Jo-Parallele und heidnische Zaubertexte nahegelegte Ergänzung: vom Bösen lösen, bzw. daran binden, da die Apostel nicht direkt an die Sünde binden können, sondern nur unter Umständen eine damit bereits bestehende Verbindung nicht lösen. Solche von Petrus vollzogene amtliche Handlungen finden von seiten Gottes ihre Bestätigung und gelten deshalb auch im Jenseits.

Für die zweifellose Echtheit der Verse 17 bis 19 bei Mt spricht auch ein Zitat bei Justin (Dial. 100, 4), wo Vers 16 und 17 erwähnt sind. Auch enthalten diese drei Logia so viele Termini, die im NT, in

¹ So von A. v. Harnack, Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche (Sitzungsber. der preuß. Akademie der Wiss. 1918, 637—654), der das Wort vom Kirchenbau als spätere Interpolation dartun möchte.

² Vgl. R. Adam, Zum außerkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch von Binden und Lösen (Theol. Quartalschr. 96, 49—64, 161—197); B. Brander, Ist Binden und Lösen bei Mt. 16, 19 und 18, 18 ein rabbinischer Schulausdruck? (Katholik 94, 2, 116—132).

der sonstigen Lehre Jesu und in der rabbinischen Literatur vorkommen, daß sie nicht das Werk eines Fälschers sein können.

Alle drei Syn schließen den Bericht mit der Mitteilung, daß Jesus den Jüngern die Weiterverkündigung seiner Messias-eigenschaft verboten hat (ἐπιτιμᾶν mit heftigen Worten Mt 16). Es wäre diese Botschaft nur Unglauben oder falschen, politisch eingestellten Auffassungen begegnet.

§ 144. Die erste Leidensweisagung.

Mt 8, 31—33; Mt 16, 21—23; Lk 9, 22.

Nachdem die Jünger das Messiasbekenntnis neuerdings abgelegt hatten, schien Jesus der Zeitpunkt gekommen, ihnen den Gedanken an einen leidenden Messias (Menschensohn) nahezubringen. Deshalb prophezeite er nunmehr zum erstenmal offen und unverhüllt (παροησία Mt; andeutungsweise war es z. B. schon Mt 2, 20 + geschehen) seine zahlreichen Leiden. Den Höhepunkt wird die traurige Tatsache bilden, daß Jesus nach seinem Weggang von Galiläa nach Jerusalem (Mt) eine Verurteilung und Verdammung von seiten des Synedriums, das aus Ältesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten besteht, erfahren und deshalb hingerichtet werden wird. Diesem Sterben wird aber nach drei Tagen die Auferstehung zum Leben (Mt und Lk: das Erwecktwerden am dritten Tage; vgl. Mt 12, 40) folgen. Das alles ist unbedingte Notwendigkeit (δεῖ), weil es in Gottes Ratschluß so bestimmt ist. Jesus konnte infolge seines göttlichen Wissens diese wunderbare Weisagung aussprechen.

Die Jünger hörten aber nicht auf die Prophezeiung des freudigen Ereignisses der Auferstehung (eine Auferstehung gab es ja für alle; Jo 11, 24), sondern nur auf die Leidens- und Todesweisagung. Das schien ihnen etwas, was unbedingt vermieden werden müsse. Der Wortführer ist, was Mt und Mk allein erzählen, wieder der Apostel Petrus, der zunächst in einem privaten und vertraulichen Gespräch (προσλαβόμενος = nachdem er Jesus zu sich, auf seine Seite genommen hatte) Jesus heftig zusetzte (ἐπιτιμᾶν). Nach Mt sagte er: „Er (nämlich Gott) sei dir gnädig“, d. h. bewahre dich vor einem solchen Unglück, das nie und nimmer eintreten darf.

Diese Widerseßlichkeit gegenüber dem göttlichen Willen brachte auch Jesus in Erregung, die sich in einer heftigen Antwort (ἐπετίμησεν Mk) an Petrus äußerte. Aber auch die übrigen Jünger sollten sie hören; deshalb wandte sich Jesus von Petrus ab und sprach zu allen Jüngern. Petrus wird aufgefordert, Jesus zu verlassen und zurückzubleiben (ὀπίσω μου vgl. Jo 6, 66 f), und dabei sogar als Satan ange-

redet. Er hatte getan, was auch Satan bei den Versuchungen in der Wüste getan hatte: er wollte Jesus vom gottgewollten Leidensweg abbringen. Bei Mt heißt Petrus noch „ein Ärgernis“, weil er Jesus eine (äußerliche) Versuchung bereitet hat. Die große Schuld des Apostels liegt darin, daß er die menschliche Denkweise, die vor dem Schicksal einer Tötung zurückschreckt, maßgebend sein läßt und sich nicht überlegt, daß Gottes Pläne um höherer Ziele willen auch das physische Übel verursachen müssen. Wenn Petrus seine niedrigen Auffassungen nicht ändert, ist er also als Apostel ungeeignet.

Es ist beachtenswert, daß der Petruschüler Markus wohl das den Apostel erniedrigende Jesuswort, nicht aber die Verkündigung des Primates usw. erzählt, während Mt beide Tatsachen berichtet, Lk aber beide ausläßt.

§ 145. Der Leidensweg der Nachfolger Jesu.

Mt 8, 34—9, 1; Mt 16, 24—28; Lk 9, 23—27.

Qualis rex, talis grex. „Der Jünger ist nicht über dem Meister“ (Mt 10, 24 <). Darum hat Jesus im Anschluß an die Weisagung vom eigenen Leiden (τότε Mt) auch von den bevorstehenden Leiden seiner Jünger gesprochen und zwar nicht bloß vor ihnen allein, sondern auch vor einer größeren Volkschar, die er als Zuhörer herangerufen hatte (Mt). Als Bedingung eines wahren Jüngerverhältnisses zu Jesus (ἀποῖσω μου ἀκολουθεῖν Mt) ist negativ die Selbstverleugnung, d. h. die Verneinung der besonderen, mit dem Willen Gottes nicht in Einklang stehenden Wünsche des eigenen Ich, und positiv die Kreuztragung, d. h. die Martyriumsbereitschaft (vgl. § 81 zu Mt 10, 38), gefordert. Wer in dieser Weise „tagtäglich (Lk) sein Kreuz trägt“, nimmt um Jesu willen auch Leiden und Opfer auf sich. Die Hingabe des Lebens (ψυχή), die durch das treue Festhalten an Jesus Christus und dem Evangelium veranlaßt worden ist, ist in Wahrheit kein Verlieren, sondern eine Rettung (ein Wiederfinden Mt) desselben, während umgekehrt ein Christ, der sein Leben durch Glaubensverleugnung zu retten sucht, dieses durch den ewigen Tod der Verdammnis verlieren wird. Das Leben ist eben ein Besitz, der in das Jenseits hinüberreicht, so daß es eine Torheit ist, nur das diesseitige Leben als höchstes Gut zu betrachten. Das Logion vom Kreuztragen und die Paradoxie vom Gewinnen bzw. Verlieren des Lebens hat Mt (10, 38) schon in der Ausfindungsrede Jesu gebracht, während sie der lukianische „Reisebericht“ an verschiedenen Stellen (14, 27 und 17, 33) eingereiht hat (s. § 81, 183 u. 192), so daß also sowohl bei Mt wie bei Lk „Dublekten“ vorliegen. Offenbar hat die Mt-Vorlage die beiden andern Syn ver-

anlaßt, die Logia auch hier nach der ersten Leidensweissagung einzu-reihen, und es ist auch höchst wahrscheinlich, daß Jesus wirklich erst nach der Prophezeiung des eigenen Sterbens auch von seinen Jüngern die Martyriumsbereitschaft gefordert hat.

Wahrscheinlich bei der gleichen Gelegenheit hat Jesus auch sein Ver-langen damit begründet, daß er auf die Nutzlosigkeit einer Glaubens-verleugnung hinwies. Selbst wenn man durch eine solche (oder ähnliche) Untreue nicht bloß sein Leben retten könnte, sondern auch alle Güter der Welt in seinen Besitz bekäme, so wäre der dann beim Eintritt ins Jenseits als Strafe zu verhängende Verlust (*ζημιωδῆναι* eine Strafe, einen Verlust erleiden) des Lebens (oder des eigenen Ichs, *ὧς*) eine so schreckliche Folge, daß alles Gewonnene in Nichts zerrinnen würde. Es bestünde dann auch keine Möglichkeit, dieses so verlorene Leben wiederzugewinnen. Ein solch unglücklicher Mensch hätte keine Werte herzugeben (*δοῖ* = *δῶ*), die als Entgelt dafür gelten könnten. Das Leben ist unbezahlbar.

Daß eine so schwere Strafe auf Glaubensverleugnung gesetzt wird, ergibt sich aus der Größe der Schuld. Wer so sündigt, schämt sich der Person Jesu und seiner Offenbarungen und zwar, was noch erschwerend wirkt, vor sittlich tieffstehenden Menschen. Die gegenwärtig auf Erden lebende (und Jesus zurückweisende) Generation ist treulos gegen Gott (*μοιχαλῆς* vgl. Mt 12, 39 und 16, 4) und lebt in Sünden. Sie müßte also verachtet werden; statt dessen wird auf sie solche Rücksicht ge-nommen, daß die Treue zu Jesus hintangeseht wird. Das verlangt nach dem ius talionis (vgl. § 48) gleichartige Vergeltung: Jesus wird im Jenseits solchen Menschen gegenüber dieselbe Haltung einnehmen und sie nicht als seine Angehörigen anerkennen (vgl. Mt 25, 12; Lk 13, 25). Dies wird bei seiner Wiederkunft zum Weltgerichte geschehen, die sich dann nicht mehr im Stande der Niedrigkeit, sondern in der Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit, mit der er vom Vater ausgestattet sein wird — daher auch die Begleitung „der heiligen (seiner Mt) Engel“ —, vor aller Augen vollziehen wird. Diese Weissagung der Parusie, wobei Christus als Richter jedem Menschen je nach seiner Handlungsweise (*ποῦξις*) Lohn oder Strafe zuteilen wird, teilt auch Mt mit und be-gründet damit die Tatsächlichkeit des Verlustes des Lebens, die den Gewinner der Welt treffen wird. Die Schuld und Strafe des Ver-leugners Jesu hatte er 10, 33 (= Lk 12, 9; vgl. § 79; bei Lk liegt also wieder eine Dublette vor) schon erwähnt.

Ein weiteres Logion, das auch auf das zukünftige Wirken Jesu Bezug hat, leitet Mt neu ein durch das an sich überflüssige: „Und er sagte ihnen.“ Damit wird ähnlich wie in 2, 27 und 4, 9 der unmittel-

bare Zusammenhang mit dem letzten Logion gelockert und die Aussage mehr als ein Resumé der ganzen Logienreihe von Vers 34 an dargestellt. Auch die feierliche Einleitung durch ἀμὴν λέγω ὑμῖν verleiht der Aussage die wichtige Prophezeiung. Die treue Nachfolge Christi wird nämlich nicht mehr ein physisches Begleiten Christi sein, da er von dieser Welt scheiden wird, wohl aber ein opferwilliges Wirken in seinem Reich. Dazu wird schon bald Gelegenheit gegeben werden. Das Gottesreich wird nach dem Tode Jesu (am Pfingstfest) gegründet werden und sich dann rasch und machtvoll (ἐν δυνάμει) entfalten, d. h. es wird von vielen Menschen „angenommen“ werden (Mt 10, 15 <). Und diese wunderbare Tatsache werden „einige“ (allgemein; tatsächlich waren es wohl viele) aus der Schar, die Jesus bei dieser Rede umstand, noch erleben (sie werden nicht vorher „den Tod kosten“ d. h. sterben). Freunde und Feinde Jesu werden also noch Gelegenheit haben, ihre Stellungnahme zu Jesus zu betätigen. Mt wendet den Ausdruck „Gekommen sein des Gottesreiches“ in „Kommen des Menschensohnes in seinem Reich“ um, kann aber auch nur das geistige Kommen zu seiner Kirche damit meinen. Nur wer bei Mt die Verse 27 und 28 unmittelbar verbindet, könnte schließen, daß auch der letztere vom Kommen Jesu zum Gerichte spricht und müßte dann annehmen, Jesus habe irrtümlich geglaubt, die Parusie werde noch zu Lebzeiten des damaligen Geschlechtes eintreten. Die syn Vergleichung verbietet aber eine solche Deutung und nötigt dazu, das einstige ἐρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ von dem baldigen ἐρχεσθαι ἐν τῇ βασιλείᾳ zu unterscheiden. Es würde ja sonst auch ein Widerspruch zu Lk 17, 22 entstehen, wo den Jüngern prophezeit wird, daß sie auch nicht einen der Tage des Menschensohnes sehen werden (s. § 192).

§ 146. Die Verklärung.

Mt 9, 2—10; Mt 17, 1—9; Lk 9, 28—36.

Den düsteren Bildern der Leidensweisagungen lassen die Syn wieder ein hellstrahlendes folgen. Sechs (nach Lk etwa acht) Tage nach diesen Prophezeiungen, die selbst wieder bald auf das Petrusbekenntnis bei Caesarea Philippi gefolgt waren, wurden die drei auch sonst besonders auserwählten (vgl. Mt 5, 37 <) Apostel Petrus und die Zebedäusöhne Jakobus und Johannes „Augenzeugen der Größe Jesu Christi“ (2 Petr 1, 16). Er nahm sie „auf einen hohen Berg“ mit. Eine bis auf eine unbestimmte Vermutung des Origenes (zu Ps 89, 13) zurückführende, im 4. Jahrh. aber schon feststehende (vgl. z. B. Cyrill von Jerusalem, Catech. 12, 16; Hieronymus, Epist. 46, 13 u. 108, 13) Tradition verlegt das Ereignis auf den mitten in Galiläa gelegenen

Berg Thabor (600 Meter ü. M.). Da aber erst Mk 9, 30 der Weggang Jesu nach Galiläa erwähnt wird (vgl. unten § 149 u. 150), ist zu vermuten, daß sich Jesus noch immer auf der Wanderung durch das Gebiet von Caesarea Philippi (Mk 8, 27 >) befand und von dort aus einen in der Nähe gelegenen Berg, vielleicht einen der Vorberge des bis 2760 Meter aufsteigenden Hermongebirges, bestiegen hat. Er suchte mit seinen Jüngern einen einsamen Platz auf und betete (Lk). Da trat das Wunder der Verklärung ein. Die Jünger nahmen an ihm eine Veränderung seiner Gestalt (*μετεμορφώθη*) wahr. Sowohl sein Gesicht wie seine Kleider erstrahlten in hellem Glanze. Die auffallend weiße Farbe seiner Kleider betont der auf Petrus zurückgehende Mk-Bericht, indem er beifügt, daß kein Tuchwäscher auf der Welt ein so helles Weiß herstellen kann. Zu Jesus gesellten sich noch zwei Männer, die ebenfalls in verklärter Gestalt erschienen waren (*ὁφθέντες ἐν δόξῃ* Lk). Es waren Moses und Elias, der große Gesetzgeber und der große Prophet des A. T. Die Jünger hatten sich, wie Lk 32 nachträgt, dem Schläfe hingegeben, während Jesus betete (die gleiche Situation am Ölberg in der Leidensnacht; vielleicht war es auch damals Nacht), waren aber beim Eintreten der Vision aufgewacht (das muß *διαγρηγορήσαντες* hier heißen; sonst heißt *διαγρηγορεῖν* durchwachen), so daß diese kein Traum war. Sie hörten auch das Gespräch Jesu mit den beiden Vertretern des A. T. Nach Lk 31 bezog es sich auf das Sterben (*ἐξοδος* wie 2 Petr 1, 15) Jesu, das ihm nun nach seiner bevorstehenden Reise nach Jerusalem als zu erfüllende Pflicht (darum *πληροῦν*) vorstand.

Wiederum verhielten sich die Jünger verständnislos gegenüber der Bedeutung des wunderbaren Vorgangs. Petrus schlägt Jesus vor, das gegenwärtige schöne Zusammensein der sechs Personen zu einem länger dauernden zu machen: jedem der drei Verklärten wollen die Apostel eine Hütte als Wohnung erbauen; so soll ein weiterer Verkehr ermöglicht werden. Mk und Lk betonen das Unbedachte dieses Verlangens; Mk entschuldigt es durch die große Furcht, die die Jünger infolge der Vision befallen und ihr Denken offenbar verwirrt hat. Ein solches Eremitenleben auf dem Berge hätte für Jesus die wenigstens zeitweilige Aufgabe seines messianischen Berufes bedeutet.

Ein weiteres wunderbares Ereignis belehrt denn auch die Jünger über die Bedeutung der heiligen Stunde. Noch während Petrus seinen Vorschlag machte (Lk), hüllte eine leuchtende (*φωτεινὴ* Mt) Wolke Jesus, Moses und Elias ein (*ἐπισκιάζειν* den Schatten darauf werfen, bedecken), was nach Lk die Jünger mit Furcht erfüllte. Im Alten Bunde war die Wolke oft Begleiterscheinung und Symbol der Gegenwart Gottes (Ex 16, 10; 19, 9 u. 16; 24, 15 f; 40, 34 u. ö.). Auch hier er-

tönte die Stimme Gottes des Vaters aus der Wolke, der ebenso wie bei der Taufe im Jordan (vgl. § 23) Jesus feierlich für seinen geliebten (nach Lf auserwählten) Sohn erklärte, an dem er sein Wohlgefallen gefunden habe (Zusatz des Mt entsprechend dem Wortlaut bei der Taufe, auch bei 2 Petr 1, 17). Jesu Gehorsam bei Ausübung der vom Vater ihm übertragenen Mission und seine Bereitwilligkeit, den Weg des Leidens zu beschreiten, führten zu dieser Bekundung der Vaterliebe (Jo 3, 35; 5, 20) und des Wohlgefallens. Die lufanische Formulierung, nach der Jesus der auserwählte (*ἐκλεκτός*) Gottessohn ist, läßt Jesus mehr als Messias erscheinen (wie in Ps 2, 7), während die Mt- und Mt-Formel „mein geliebter Sohn“, die auch bei der Taufvision überall und 2 Petr 1, 17 verwendet wurde, wohl auch die den Jüngern bekannte wesenhafte (nicht bloß moralische) Beziehung zum Vater einschließt (vgl. zu Mt 16, 16). Alle drei Syn berichten noch den Befehl der Himmelsstimme, auf Jesu Worte zu hören, d. h. seine Offenbarungen und wohl besonders die vom künftigen Leiden gläubig und gehorsam hinzunehmen. Die Wirkung dieses wunderbaren Erlebnisses bei den Aposteln war nach Mt große Furcht, d. h. heilige Scheu, die sich im Niederfallen aufs Antlitz bekundete. Sie wurde dadurch wieder von ihnen genommen, daß Jesus (in der gewohnten Gestalt) sie berührte und ihnen befahl, aufzustehen und sich nicht mehr zu fürchten. Als sie seiner Weisung gehorchten und wieder aufblickten, war alles wie vorher. Moses und Elias sowie die Wolke waren verschwunden. Dieses alleinige Zurückbleiben Jesu erwähnen auch Mt und Lf.

Es wäre nun natürlich gewesen, daß die drei Apostel sich vornahmen, dieses herrliche Erlebnis möglichst vielen weiterzu-erzählen. Jesus gab aber nach Mt und Mt beim Abstieg vom Berge am andern Morgen (Lf 37) wieder, wie bei andern Wundern (vgl. Mt 5, 43 <), ein Schweigegebot. Es sollte aber nur bis zum Eintreten seiner Auferstehung von den Toten gelten. Nachher konnte die Vision (*τὸ ὄραμα* Mt) als Bestätigung der verkärten Leiblichkeit des Auferstandenen und als Beweis seines von Gott gewollten Todesweges in der Predigt Verwendung finden. Mt und Lf berichten, daß die Jünger gewissenhaft dieses Gebot Jesu erfüllten, Mt außerdem noch, daß ihnen der geheimnisvolle Begriff „Von den Toten auferstehen“ Stoff zum Nachdenken und wohl auch zu gegenseitiger Besprechung gab.

Dieses „Empfangen von Ehre und Herrlichkeit von seiten Gottvaters“ und den Wortlaut „der Stimme aus dem Himmel“ erwähnt auch der Apostel Petrus als selbsterlebte Tatsache in 2 Petr 1, 16 ff (die freie Art, wie der Verklärung hier gedacht ist, ist nicht Fälscher-

manier). Die Vision kann weder als Traum oder subjektive Einbildung der drei Apostel noch als freie Legendenbildung auf Grund mythologischer Motive restlos erklärt werden. Nur als Wunder ist sie, wie im einzelnen dargetan, im Zusammenhang mit den vorausgehenden Messiasoffenbarungen, die sie bestätigt, verständlich.

§ 147. Erklärung des Kommens des Elias.

Mt 9, 11—13; Mt 17, 10—13.

Im Zusammenhang mit der eben erlebten Vision beschäftigte die drei Apostel noch die Frage, wie es mit dem Mal 3, 23 f. geweisagten Gesandtwerden und Väter und Kinder versöhnenden Wirken des Propheten Elias vor dem großen und furchtbaren Tag des Herrn sich verhalte. Sie wußten, daß diese Wiederkunft Lehre der Rabbinen (*οἱ Παγισαῖοι καὶ* vor *οἱ γραμματεῖς* bei Mt ist wahrscheinlich späterer Einschub nach Mt 7, 5) war und von ihnen vor die Ankunft des Messias (*πρῶτον*) verlegt wurde. Nachdem sie aber in Jesus den Messias anerkannten, mußte ihnen die Tatsache, daß Elias noch nicht gekommen war, rätselhaft erscheinen. Jesus löste ihre ihm beim Abstieg vom Verklärungsberge vorgetragenen Bedenken. Er gab das rabbinische Dogma über Elias' (*Ἠλίας μὲν* Mt und wohl auch bei Mk) vorangehendes Kommen und seine die moralische Unordnung wiederherstellende Tätigkeit (als richtige Folgerung aus Mal) zu, setzte ihr aber dann die mit ihr in Widerspruch stehende Tatsache entgegen, daß der Messias viel leiden müsse, was auch schon in der Hl. Schrift geweisagt sei; er dachte wohl an Stellen wie Is 53, 3 und Ps 22, 7, die auch eine Verachtung (*ἐξουθενωθῇ* Mk) seiner Person prophezeien. Eine „alles wiederherstellende“ Tätigkeit des Elias hätte das Leiden und Sterben des Messias hindern müssen. Deswegen braucht man aber nicht gleich anzunehmen, Elias sei überhaupt noch nicht gekommen, sondern die Lösung des Widerspruchs liegt darin, daß das geweisagte versöhnende Wirken des Elias zwar entfaltet (vgl. Lk 1, 17) wurde, aber ein gewalttames Ende dadurch fand, daß es nicht verstanden (*οὐκ ἐπέγνωσαν* Mt) und durch Willkürakte (Verfolgung, Tötung) gehemmt und vernichtet wurde. Auch das ist, wie Mk hervorhebt, in bezug auf Elias prophezeit worden. Da ist aber wohl nicht an den Elias redivivus zu denken, auf den keine Leidensprophezeiung hinweist, sondern an die zahlreichen Leiden und Verfolgungen, die Elias in seinem ersten Erdenleben (durch Jezabel u. a.) zu erdulden hatte und die vorbildlich für sein zweites Wirken sind. Die nun nahegelegte Frage: Wann und wie ist Elias wiedergekommen? hatte Jesus schon früher Mt 11, 14 beant-

wortet, indem er Johannes den Täufer als den Elias redivivus erklärte (vgl. § 84). Nach Mt müssen sich damals die Jünger dieser Identifikation erinnern und so das Zusammenpassen der Prophezeiungen vom kommenden Elias und leidenden Messias erkannt haben.

§ 148. Dämonenaustreibung aus einem epileptischen Knaben.

Mt 9, 14—29; Mt 17, 14—21; Lk 9, 37—43^a.

Als Jesus mit Petrus, Jakobus und Johannes wieder ins Tal gekommen war und mit den übrigen Jüngern zusammentraf, ereignete sich ein neues großes Wunder, dessen Augenzeuge auch eine zahlreiche Volksmenge war; ja auch direkte Feinde Jesu, nämlich jüdische Schriftgelehrte, waren ihm nachgereist. Das Eintreffen Jesu muß unerwartet und plötzlich gewesen sein; daher das „Erstaunen“ der Volksmenge bei seinem Anblick und die stürmische (προστρέχοντες) Begrüßung, die Mt erwähnt, der in dieser Wundererzählung überhaupt ganz besonders ausführlich berichtet (ähnlich wie bei der Dämonenaustreibung in Gergesa § 116). Die Schriftgelehrten waren mit den zurückgebliebenen Jüngern Jesu in einen Wortstreit geraten und als sich Jesus nach seiner Ursache erkundigte, antwortete ihm „ein Mann aus der Menge“ (Lk), der offenbar den Anlaß zum Streit gegeben hatte. Er hatte, wie sich aus seinem Bericht, den er (nach Mt) später noch ergänzt, ergibt, einen Sohn, der schon seit seiner Kindheit schwer krank war. Die Ursache war Besessenheit durch einen Dämon. Die unheimliche Krankheit bestand außer andauerndem Taubstummsein (vgl. Vers 25) in zeitweiligen starken Krämpfen, die den Knaben hin und her zerrten, wobei er mit den Zähnen knirschte, Schaum auf die Lippen bekam und laut schrie. Die Folge dieser langandauernden (μόγος ἀποχωρεῖ Lk) Anfälle war völlige Erschöpfung (ξηραίνεται Mt = er wird trocken, kraftlos). Mt nennt diese Einzelsymptome nicht, sondern gebraucht den damals gebräuchlichen Terminus σελήνιαζεται = er ist mondsüchtig; man schrieb offenbar solche epileptische Krampfanfälle dem Einfluß der Mondphasen zu. Nach Mt und Mk kam der Knabe auch oft in direkte Lebensgefahr, weil ihn der Dämon, um ihn zu vernichten, häufig ins Feuer oder ins Wasser warf (Mt 22). Darunter sind wohl nicht Fieberanfälle mit wechselndem Hitze- und Frostgefühl zu verstehen, sondern buchstäblich zu deutende Tötungsversuche des Dämons (wie die Dämonen bei Gergesa die Schweine in den See trieben, Mt 5, 13 +). Diesen „schwerleidenden“ (Mt) Knaben hatte nun sein Vater zu Jesus bringen wollen, um Heilung für ihn zu erlangen. Da Jesus aber nicht anwesend war, hatte er die zurückgebliebenen Jünger gebeten, die Dämonenaustreibung

zu vollziehen. Gemäß der ihnen von Jesus verliehenen Vollmacht (Mt 6, 7 u. ö.) hatten diese auch den Versuch gewagt, doch ohne Erfolg. Der Vater berichtete Jesus, daß sie dazu „nicht die Kraft hatten“. Jesus nahm an dieser Konstatierung des Unvermögens seiner Jünger Anstoß und erklärte sie als Ausfluß des ihm von den Juden entgegengebrachten Unglaubens und (nach Mt und Lk) ihrer verkehrten Gesinnung. Angesichts der langen Zeit, die Jesus unter den Juden wirkt, ist eine solche Verständnislosigkeit nicht mehr zu entschuldigen und Jesu Geduld sollte eigentlich schon ein Ende haben. Trotzdem gibt ihnen Jesus nochmals (bei Mt zum letztenmal vor dem Abbruch der Mission in und um Galiläa) die Gelegenheit, sich durch ein Wunder belehren zu lassen.

Der kranke Knabe wurde auf Befehl Jesu zu ihm, der abseits der Volksmenge war (Mt 25), gebracht und bekam beim Ansichtigwerden Jesu sofort wieder einen schweren Krampfanfall, so daß er sich auf dem Boden wälzte. Jesus erkundigte sich jetzt nach Mt beim Vater nach der Dauer der Krankheit und erhielt von ihm noch weiteren Aufschluß über die Symptome (s. o.). Die Bitte des Vaters um Mitleid und Hilfe, die Mt und Lk schon an den Anfang gesetzt hatten, weil sie die erneute Besprechung mit Jesus auslassen, verband sich nach Mt mit der wohl durch das Unvermögen der Jünger veranlaßten Einschränkung: „wenn du etwas vermagst“. Die diesen Glaubensmangel des Vaters tadelnde Antwort Jesu wiederholt deshalb die ihn beleidigenden Worte ($\tau\acute{o}\ \epsilon\iota\ \delta\acute{\upsilon}\nu\eta\iota$; = das Wort: „Wenn du es vermagst“ soll gelten?) und erklärt, daß der Glaubende alle Werke vollbringen kann. Die Jünger hätten also den Exorzismus vollziehen können, wenn sie gläubig gewesen wären (vgl. Mt 20), und dann ist erst recht Jesus imstande, das Wunder zu wirken. Der Vater des Knaben entnahm aus dieser Antwort, daß er Jesus nicht mit den Augen des Zweifels, sondern denen des Glaubens und Vertrauens betrachten dürfe, wenn er seine allmächtige Hilfe sich erbitte. Darum bekannte auch er rückhaltlos mit lauter Stimme seinen Glauben. Im demütigen Gefühle, daß dieser Glaube aber noch eine sehr unvollkommene, ja fast durch die Not erzwungene Leistung, also eigentlich noch ein „Unglaube“ sei — er weiß ja von Jesus zu wenig —, fügt er die Bitte bei, Jesus solle diesem Unvermögen zu Hilfe kommen und das Fehlende ergänzen.

Run war die von Jesus gewünschte Disposition geschaffen, ja das Wunder wurde nach Mt sogar beschleunigt, da Jesus wahrnahm, wie die Volksscharen herbeiliefen, er aber nicht von ihnen umdrängt sein wollte. Der Exorzismus vollzog sich in Form eines heftig gesprochenen ($\epsilon\pi\epsilon\lambda\iota\mu\eta\sigma\epsilon\nu$) autoritativen Kommandos an „den stummen und tauben Geist“ (Mt), d. h. wohl an den Dämon, der den Knaben taubstumm

gemacht hatte (vgl. Lk 11, 14; weniger wahrscheinlich: der selbst nie durch den Kranken geredet hatte und gegen alles Zureden taub geblieben war). Es wird ihm befohlen, aus dem Knaben auszufahren, und, damit die Heilung von dieser periodisch aufgetretenen Krankheit eine dauernde bleibt, keine Rückkehr mehr zu versuchen. Dem Worte folgte die Erfüllung. Der Dämon fuhr aus, aber ähnlich wie in der Synagoge zu Kapharnaum (Mk 1, 26), indem er nochmals seine Wut an dem Knaben ausließ. Dieser schrie auf und verfiel wieder in starke Krämpfe, denen ein todähnlicher Erschöpfungszustand folgte, den viele Zuschauer sogar für ein wirkliches Gestorbensein ansahen. Jesus aber beendete ihn, indem er die Hand des Knaben erfaßte und ihm beim Aufstehen half. Er gab ihn geheilt seinem Vater zurück (Lk; vgl. 7, 15). Das allgemeine Erstaunen über die sich in diesem Wunder bekundende Größe Gottes betont noch Lk.

Dafür berichten Mk und Mt von einem Nachspiel des Ereignisses in dem Hause, wo Jesus Herberge gefunden hatte und jetzt mit seinen Jüngern allein war. Den Jüngern war es rätselhaft gewesen, warum ihnen der Exorzismus nicht wie in früheren Fällen gelungen war. Die Antwort Jesu auf ihre Frage lautet bei den beiden Syn verschieden. Nach Mt liegt der Grund einerseits in der besonderen Bosheit und Macht des Dämons, der in dem Knaben gewohnt hatte; es gibt ja, wie das Jesuswort Mt 12, 45 < beweist, Bosheitsgrade auch bei den Dämonen. Andererseits haben die Jünger nicht alle Mittel angewendet, um zum Ziele zu kommen. Sie haben hier das Gebet, das allein den Dämon besiegt hätte, unterlassen. Die meisten Textzeugen (die Majuskels^{ss} außer \aleph B, alle Minuskels^{ss} und Übersetzungen) fügen zu $\pi\rho\sigma\epsilon\nu\chi\eta\iota$: καὶ νηστεία vorher oder nachher hinzu. Aber trotz der glänzenden Bezeugung kann die Forderung des Fastens nicht echt sein. Denn den Jüngern, die „während der Anwesenheit des Bräutigams“ überhaupt nicht fasten durften (Mk 2, 19), kann die Unterlassung des Fastens nicht zum Vorwurf gemacht worden sein. Wohl aber ist das Fasten in der Zeit, „da der Bräutigam von ihnen weggenommen wurde“ (Mk 2, 20), Pflicht geworden, und darum haben es so viele Texteszeugen neben dem andern guten Werk des Betens auch hier eingefügt (das gleiche textkritische Vorgehen findet sich auch bei 1 Kor 7, 5). Mt läßt Jesus statt dieser Begründung auf den Kleinglauben (nach \aleph B, einigen Minuskeln, syr^{cur} u. a.) oder den Unglauben (nach den meisten übrigen ^{ss}, syr^{sin}, den meisten lateinischen Texten u. a. — die letztere Lesart verdient wohl als *lectio difficilior* den Vorzug) der Jünger als Ursache ihres Mißerfolges hinweisen. Feierlich erklärt Jesus: wenn sie (auch nur) „einen Glauben wie ein

Senfkorn“, das nach Mt 4, 30 ff + zwar das kleinste unter den Samenkörnern ist, aber außerordentlich große Kraft besitzt, hätten, so würden sie durch ihr Kommando Berge versetzen können (vgl. 1 Kor 13, 2) und nichts würde ihnen unmöglich sein. Der Umfang der durch den Glauben vermittelten Erkenntnis Christi und seines Werkes kann also sehr klein sein, und doch befähigt die Kraft eines solchen Glaubens zu den größten Wundern. Nicht die Quantität, sondern die Qualität entscheidet. Lk 17, 5 f bringt das Logion in einer Reihe anderer Befehlungen Jesu als Antwort auf die Bitte der Apostel: „Setze uns Glauben hinzu“ (d. h. mehre in uns den Glauben). Die Wirkung des Senfkornsglaubens ist bei Lk die Versetzung eines Maulbeerbaumes (σινάμυρος = aram. ܣܢܐܡܝܪܐ, hebr. סִנְאָמִירָא, vielleicht auch die Sykomore) aus dem festen Erdboden ins Meer. Mt bringt die Forderung eines Berge versetzenden Glaubens nochmals 21, 21 im Anschluß an die Verfluchung des Feigenbaumes. Diese „Dublette“ ist wohl durch Mt 11, 22 f veranlaßt, wo das Logion ebenfalls überliefert ist. Daß Mt aber hier auch noch Mt 9, 29 angefügt habe und der Vers 21: τοῦτο τὸ γένος οὐκ ἐκπορεύεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ, der in N^{*}B syrsin, syrcur u. a. fehlt, echt sei, ist ganz unwahrscheinlich. Es liegt Angleichung eines syn Textes an die Parallele vor. Jesu Antwort bei Mt tadelt den Glaubensmangel, die bei Mt die Unterlassung des Gebetes. Sachlich kommen beide auf das gleiche hinaus. Mt scheint aber ein Logion, das nach Lk einen andern Anlaß hatte, hier angefügt zu haben; die Form wurde aber dabei 21, 21 angeglichen.

Das Wunder am Fuße des Berklärungsberges kann nicht bloß als „Heilung“ (Mt Lk) von schweren epileptischen Anfällen erklärt werden. Gewiß hat die hier geschilderte Krankheit große Ähnlichkeit mit dieser nervösen Erkrankung, die wegen ihres unheimlichen Charakters im Altertum auch auf den Einfluß böser Geister zurückgeführt wurde. Die Syn würden dann nur die Sprache ihrer Zeit reden, wenn sie dämonische Ursachen statt physischer behaupteten. Aber Jesus selbst konnte sich doch nicht dieser Terminologie anschließen, ohne dadurch dem Satan, zu dessen Sturz er gekommen war, einen Einfluß zuzuschreiben, den er nicht besaß; er würde Unwahres reden. Es müßte dann auch von ihm angenommen werden, daß er dem Irrtum seiner Zeit erlegen wäre, wogegen aber das sonstige Jesusbild der Evangelien Einspruch erhebt. Zudem paßt das hier erwähnte Fallen des Kranken in Feuer und Wasser zu bloßer Epilepsie nicht. Es handelt sich also wieder um dämonische Befessenheit, die als die Ursache der epileptischen Erkrankung anzusehen ist. Vgl. § 116.

§ 149. Die zweite Leidensweisagung.

Mt 9, 30—32; Mt 17, 22 f.; Lk 9, 43^b—45.

In Fortsetzung seiner Ortsangabe 8, 27 teilt Mt mit, daß Jesus mit seinen Jüngern die Stätte seines bisherigen Wirkens verließ (καλεῖσθαι ἐξελθόντες, vgl. 6, 1). Die Ereignisse von 8, 27—9, 29, also auch die Verklärung, müssen demnach in die Gegend von Caesarea Philippi verlegt werden. Jesus suchte nun wieder Galiläa auf, aber er hielt sich dort nicht mehr länger auf, sondern reiste nur im Vorübergehen durch diese Provinz (Mt παρεπορεύοντο, Mt συστρεφομένων⁷ = als sie zusammen wandelten; gut bezeugt ist auch ἀναστρεφομένων, was wohl den gleichen Sinn hat). Sein Ziel war Jerusalem und, da er dort den Tod erleiden sollte, benutzte er diese Gelegenheit neuerdings (vgl. § 144), um seine Jünger mit dem Gedanken an sein Sterben recht vertraut zu machen (Lk: θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν τοὺς λόγους τούτους = laßt die folgende Leidensweisagung tief in eure Ohren bringen). Wieder prophezeit Jesus sein Leiden von seiten der Menschen, in deren Gewalt er geraten wird, seine Hinrichtung und seine Auferstehung nach drei Tagen. Diese Weissagung löste bei den Jüngern nach Mt große Trauer aus, Mt und Lk betonen wieder deren mangelndes Verständnis, Lk allein hebt noch hervor, daß diese Verhüllung ein (von Gott) beabsichtigtes (ἵνα) Nichterfassen war; die Jünger hätten das Furchtbare dieser Tragik noch nicht ertragen. Darum hatte sich Jesus auch noch nicht deutlicher ausgesprochen. Die ernste Zurechtweisung, die Petrus nach der ersten Leidensweisagung erhalten hat (Mt 8, 33 >), verschloß ihnen wohl den Mund, so daß sie es nicht wagten, Jesus um weitere Auskunft zu bitten.

§ 150. Die Tempelsteuer.

Mt 17, 24—27.

Die Reise vom Gebiete von Caesarea Philippi durch Galiläa ging 24 von Norden nach Süden und führte über Rapharnaum. Wenn Jesus vom Tabor dorthin gewandert wäre, hätte er nicht die Richtung nach Jerusalem eingehalten, sondern einen mit einer bloßen Durchreise schlecht vereinbaren Umweg gemacht. Das auf den ehemaligen Zöllner Matthäus aus Rapharnaum zurückzuführende erste Evangelium berichtet allein von einem Ereignis, das in dieser Stadt sich zutrug und eine Steuerangelegenheit betraf. Petrus wurde von Steuereinnehmern angedeutet, welche die jährlich an die Tempelkasse zu zahlende Doppel-drachme (= ½ Schefel = zirka 1,50 Mk.) einzusammeln hatten. Die Steuer der Juden in Palästina wurde 14 Tage vor dem Paschafest

- an den Tempel abgeliefert¹, die Eintreibung begann aber natürlich schon früher, so daß die Perikope keine genauere chronologische Bestimmung ermöglicht. Die Beamten erinnerten Petrus, den sie als hervorragenden Jünger Jesu (und wohl auch seinen gegenwärtigen Gastgeber) kannten, an die Steuerpflicht Jesu, taten es aber in Form einer Frage, die auch die Antwort zuläßt, daß Jesus sich nicht verpflichtet fühle, die Doppel-
- 25 drachme zu bezahlen. Doch bejahte Petrus offenbar auf Grund der früher von Jesus geleisteten Zahlungen die Frage und hatte die Absicht, Jesus daran zu erinnern. Als er sich aber in sein Haus begab, wo auch Jesus wohnte, kam ihm dieser mit einer Frage zuvor, die zeigte, daß er schon um das Gespräch mit den Steuer-einnehmern wußte, also diese Pflicht nicht vergessen hatte; wenn er trotzdem die Zahlung noch nicht geleistet hatte, so lag der Grund darin, daß er eine Verpflichtung dazu nicht anerkennen wollte. Er bringt das wieder in Form eines Gleichnisses zum Ausdruck. Petrus soll sagen, ob die von den Landesfürsten (οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς) eingeführten Abgaben und Steuern (τέλη, κῆνσος) „von ihren Söhnen oder von
- 26 den fremden (Untertanen)“ eingehoben werden. Petrus beantwortete die Alternative richtig in letzterem Sinn, und Jesus zog daraus sofort die Folgerung, daß dann die Söhne steuerfrei sind. Die Antwort auf die vorliegende Frage war klar: Jesus ist Gottes Sohn, braucht also keine Steuer zu entrichten, die dem Tempel und damit Gott gezahlt wird. Aus dieser Anwendung kann dann wohl bezüglich des Gleichnisses selbst der Rückschluß gemacht werden, daß unter den Söhnen der Könige wirklich die Prinzen des königlichen Hauses und unter den Fremden die übrigen Untertanen gemeint sind; nicht seine eigene Familie, sondern sein Volk hat den König durch Abgaben zu unterhalten. Die andere Deutungsmöglichkeit: Söhne = Volksgenossen, Fremde = Angehörige unterjochter Provinzen (im römischen Reich war der civis Romanus steuerfrei, die Provinzialen mußten die Steuern aufbringen) ist weniger wahrscheinlich, weil hier Christus nicht eine allgemeine Zugehörigkeit zum Gottesvolk, sondern seine ihm eigene Gottessohnschaft zum Aus-
- 27 druck bringen wollte. Da dies aber eine Offenbarung nur für Petrus und nicht für die Welt, der gegenüber er das Messiasgeheimnis wahrte (Mt 8, 30 +), war, so wollte Jesus die nur so zu begründende Steuerfreiheit nicht faktisch in Anspruch nehmen. Er hätte als Verlezer jüdischer Gesetze Argernis erregt und sich und Petrus neue Gegnerschaft geschaffen. Darum befiehlt er Petrus, die Zahlung für ihn und für sich zu leisten. Das Geldstück dazu wird ihm durch ein Wunder verschafft werden. Er soll mit einer Angel im See (θάλασσα) Genesareth fischen;

¹ Strack-Billerbeck a. a. O. S. 765.

im Maule des ersten Fisches, den er herausziehen werde, werde er einen Stater (eine Silbermünze im Werte von 4 Drachmen = zirka 3 Mt.) finden. Dem Wortlaut des Berichtes widerspricht die Deutung, Petrus solle durch den Verkauf des Fisches einen Stater lösen. Jesus wollte durch dieses Wunder, das dann wirklich geschehen ist, obwohl es Mt nicht berichtet, den Glauben des Apostels stärken und ihm zeigen, wie Gott den Seinen auch in materieller Not helfen kann. Die negative Kritik betrachtet es als Legendenbildung auf Grund von Motiven, wie sie z. B. im „Ring des Polykrates“ (vgl. Herodot III 41 f) verwendet sind.

§ 151. Der Rangstreit der Jünger.

Mt 9, 33—37; Mt 18, 1—5; Lk 9, 46—48.

Mit diesem Abschnitt beginnt eine längere Jüngerbelehrung in Kapharnaum über das, was im Gottesreiche groß und klein ist. Der Anlaß war die im Kreise der Apostel auf der Wanderung nach Kapharnaum erörterte Frage, wer unter ihnen in dem von Christus zu gründenden neuen Reiche den Vorrang vor den übrigen (*ὁ μέγας* = der größte) beanspruchen könne. Sowohl Petrus wie die Zebedäiden hatten von seiten Jesu besondere Auszeichnungen erfahren, so daß die Jünger hinsichtlich des Vorranges im Zweifel waren. Nach dem wieder summarisch gehaltenen Mt-Bericht traten die Jünger selbst zur gleichen Stunde, als Petrus in seinem Hause zu Kapharnaum den Auftrag zum Fischfang erhalten hatte, an Jesus mit dieser Frage heran, um seine Entscheidung zu erfahren. Nach dem genauen Mt- (und Lk-)Bericht war es Jesus selbst, der die nach ihm in Kapharnaum eingetroffenen Jünger zum Bekenntnis ihres Rangstreites veranlaßte. Im beschämenden Bewußtsein, hier eine Gefinnung betätigt zu haben, die nicht dem Geiste Jesu entsprach, wagten die Jünger es nicht, ihre Erörterungen einzugestehen, sind aber dann wohl doch von Jesus dazu genötigt worden, da er „die Erwägungen ihres Herzens kannte“ (Lk) und gerade solche Regungen des Ehrgeizes besonders bekämpfen wollte. Seine Unterweisung gab er in sitzender Stellung, die bei feierlicher längerer Belehrung üblich war (vgl. Mt 5, 1), und umgeben von den zwölf Aposteln. Sie gipfelte in dem an sich paradoxen Satz, wer der erste unter andern Menschen sein wolle, müsse sich zum letzten von allen und zu ihrem Diener machen, also das Gegenteil von dem tun, was er erstrebe. Diese Mahnung haben die Evangelisten später anlässlich des Verlangens der Zebedäiden nach Ehrenplätzen im jenseitigen Reiche Jesu (vgl. 10, 43f >; § 203) und bei einem Rangstreit der Jünger im Abendmahlssaale (Lk 22, 26; vgl. Jo 13, 15 f) wiederholt; auch der Warnung vor dem Ehrgeiz der

Pharisäer wurde das Wort vom Dienen eingereiht (Mt 23, 11). Hier vollzog Jesus, um seine Belehrung noch eindringlicher zu gestalten, eine demonstratio ad oculos. Er stellte ihnen ein in der Rangordnung der Menschen die unterste Stufe einnehmendes Wesen, nämlich ein Kind, vor, das er herbeirief (Mt) und zum Zeichen seiner großen Wertschätzung in seine Arme schloß (*ἐναγκαλισάμενος* Mt). Auch in Worten bekundete er, wie wertvoll ein solches von der Welt gering geschätztes Kind ist. Seine Aufnahme (falls es verlassen und hilflos angetroffen wird) bedeutet so viel wie die Aufnahme Jesu selbst oder, da Jesus sich nur als Gesandter Gottes fühlt, die Aufnahme seines göttlichen Vaters (vgl. Mt 25, 40 — das gleiche hatte Jesus nach Mt 10, 40 von der Aufnahme seiner Jünger gesagt). Bedingung ist nur, daß sie auf Grund des Namens Jesu, d. h. in religiöser Gesinnung und aus Liebe zu Christus geschieht. Den Aposteln war damit gezeigt, wie hoch die göttlichen Maßstäbe das von den Menschen gering Geachtete einschätzen, wenn es durch Christus geadelt ist. Das Streben nach den letzten Plätzen mußte ihnen nun als das einzig Richtige erscheinen. Bei Mt ist mit der Vorstellung des Kindes ein Logion verbunden, das dem Logion bei Mt noch vorangeht und in Mt 10, 15 < (vgl. § 196) seine Parallele und wohl auch seine geschichtliche Datierung hat. Feierlich ermahnt Jesus seine ehrgeizigen Jünger zur Belehrung (*στέφθεσθαι*) und fordert sie auf, „wie die Kinder zu werden“, d. h. die unverdorbene, demütige und sich unterordnende Art des Kindes, das sich rückhaltlos der Hilfe anderer anvertraut, anzunehmen. Ja, diese Gesinnung ist Bedingung für die Zugehörigkeit zum Himmelreiche. Also kann nur der auf einen Vorrang darin Anspruch machen, der sich selbst unter allen Reichsgenossen erniedrigt und die anspruchslose Denkungsart der Kinder nachahmt. Diesen letzteren Satz bei Mt überliefert auch Lk 48^b, aber nach dem Mt-Logion.

§ 152. Der fremde Exorzist.

Mt 9, 38—41; Lk 9, 49 f.

Wohl noch während der Belehrung Jesu über die Demut (*ἀποκρίσεις* Lk) brachte der Apostel Johannes ein Vorkommnis zur Sprache, das in gewissem Sinn das Gegenteil des Rangstreites darstellt. Ein Mann vollzog zwar, wie die Jünger es taten, Dämonenaustreibungen unter Anrufung des Namens Jesu, schloß sich aber dem Kreise der Jünger überhaupt nicht an (so daß die Rangfrage für ihn überhaupt nicht bestand). Die Apostel sahen in dieser Verweigerung des Anschlusses eine Jesus feindliche Gesinnung und offenbar auch ein Ein-

greifen in ihre Jüngerrechte und wollten seine Dämonenaustreibungen verhindern. Jesus aber verbot es ihnen mit der nur von Mt überlieferten Begründung, daß es eine psychologische Unmöglichkeit ist, Jesus zugleich zu verehren und zu schmähen; durch seine Anrufung Jesu bei Vollbringung einer Wundertat hat der fremde Exorzist einen Glauben betätigt, der ihn hindert, bald darauf als Feind Jesu aufzutreten. Beide Syn bringen dann das Axiom, daß Menschen, die sich nicht als Feinde Jesu und seiner Jünger (Mt ἡμῶν, Lk ὑμῶν) betätigen, als Freunde gelten müssen. Umgekehrt hatte Jesus Mt 12, 30 und Lk 11, 23 (vgl. § 95) erklärt, wer nicht mit ihm sei, sei wider ihn. Ein Widerspruch liegt aber nicht vor, da Jesus im fremden Exorzisten keinen Menschen sah, der nicht mit ihm ist. Beide Logien beweisen aber, daß es gegenüber Jesus und seinem Werke keine Neutralität geben kann; entweder ist man Feind oder Freund. Ja sogar ganz geringe Wohltaten, die einem Jünger Jesu erwiesen werden, wie die Darbietung eines Trunkes Wasser, werden von Gott sicher belohnt werden, falls es geschieht im Bekenntnis zum Namen Jesu (ἐν ὀνόματι μου), nämlich weil es sich um Jünger Jesu handelt (ὅτι Χριστοῦ ἐστε; Jesus wird statt Χριστός das Pronomen der 1. Person Singular gebraucht haben). Die Lesart von A B C* u. a. ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστε müßte den Sinn haben: auf die Aussage hin, daß ihr Christus angehört, was eine sprachliche Härte in sich schließt und wohl eine Angleichung dieses Mt-Logions an Mt 10, 42 (εἰς ὄνομα μαθητοῦ) darstellt. Dort, am Schluß der Missionsrede Jesu (vgl. § 82), waren die Jünger kleine Menschen (ἐνα τῶν μικρῶν τούτων) genannt worden, was aber nicht dazu nötigt, auch bei den gegenwärtigen Belehrungen (Mt 9, 37 und 42) unter den Kindern die Apostel zu verstehen.

§ 153. Vom Ärgernis.

Mt 9, 42—48; Mt 18, 6—9; vgl. Lk 17, 1 f.

In Fortführung seiner in Gegenwart eines Kindes gegebenen Belehrungen spricht Jesus von der Schrecklichkeit der Verführung eines unschuldigen Kindes, das in treuherzigem Glauben an ihm hängt (nicht der Apostel, die nur indirekt, weil sie Kindesinn haben sollen, ebenso eingeschlossen werden können, wie alle guten Christen; vgl. die Lk-Parallele). Wer ein solches Kind „ärgert“, d. h. ihm Anlaß zum Abfall und zur Sünde und damit zum ewigen Verderben wird, begeht ein so schweres Verbrechen, daß die grausame Todesstrafe des Ertränkens im Meere mit einem um den Hals gelegten schweren Mühlstein (μύλος ονικός Mt, der große, vom Esel getriebene obere, konkave Mühlstein, der in der Mitte ein Loch hatte, durch das die Achse des unteren, kon-

wegen Mühlsteins lief) noch ein weit besseres Los darstellt. Auch dieser schreckliche leibliche Tod, der ein Begraben des Leichnams unmöglich macht, ist nicht so furchtbar wie die jenseitige Verdammnis, die einen Ärgernisgeber trifft; wer in solcher Alternative das erstere Geschick wählt, hat sich genützt (*συμφέρει* Mt; *λυσitteλει* Lf). Das Ärgernisgeben bringt so viel Unglück in die Menschenwelt, daß, wie Mt hinzufügt, Jesus deswegen ein Wehe über die „Welt“ ausrief. Zu vermeiden (*ἀνένδεκτον* Lf) ist diese traurige Tatsache freilich nicht, da Gottes Weltplan es so beschlossen hat. Aber deswegen ist der Ärgernisgeber nicht entschuldigt, sondern ihm gilt besonders das Wehe. Der lukanische Reisebericht hat in losem Zusammenhang mit anderen Reden Jesu die gleichen Logien wie Mt gebracht, nur, weil die Beziehung auf das vorgestellte Kind fehlt, zuerst den Weheruf und dann den Vergleich mit dem Ertränken durch den Mühlstein, der bei Lf jedem Ärgernisgeber, nicht bloß dem Verführer der Kinder, gilt. Über das folgende *προσέχετε ἑαυτοῖς* s. zu Lf. 17, 3 in § 156.

Die Schrecklichkeit des Ärgernisses ergibt sich auch daraus, daß ein Mensch, der sich nicht zur Sünde verführen lassen will, zu den größten Opfern bereit sein muß. Vom Ärgernisgeben wird also zum Ärgernisnehmen übergegangen. Diese auch bei Mt sich findende Aneinanderreihung braucht aber nicht auf das Konto einer durch das Stichwort Ärgernis veranlaßten Systematisierung der Ewv gesetzt zu werden, sondern kann auch von Jesus selbst so vorgetragen worden sein. In breiter, ganz konform gebauter Trilogie führt Mt — Mt kürzt etwas — den angenommenen äußersten Fall aus, daß Hand, Fuß oder Auge für einen Menschen der Anlaß oder das Mittel sind, um zu sündigen. Für Menschen, die gewalttätig sind, zu Stätten der Sünde gehen und der Augenlust unterliegen, sind diese Glieder des Leibes tatsächlich ein Ärgernis; ihr schwacher Wille vermag der verführenden Kraft keinen Widerstand entgegenzusetzen. In einer so traurigen Lage bleibt nichts anderes übrig, als die Verführung zu beseitigen und durch Amputation des betreffenden Gliedes die sündige Tat einfach unmöglich zu machen¹. Die schreckliche Verstümmelung, die dadurch entsteht, ist der Sünde vorzuziehen. Denn der Mensch, der sich durch solche Opfer von dem Bösen rein hält, gelangt „ins Leben“, d. h. zur ewigen Seligkeit, während er im andern Fall zwar leiblich unversehr bleibt, aber der Gehenna, der Hölle (vgl. § 44 zu Mt 5, 22) anheimfällt, wo ihn unauslösch-

¹ Die in § 45 vorgeschlagene Beziehung auf die Christenverfolgungen, wo solche Verstümmelungen vorkamen, ist zwar in Jesu Forderung eingeschlossen, aber nicht der direkte Sinn. Sonst würde es wohl heißen: „Laß dir die Hand abhauen“ usw.

liches, ewiges Feuer quälen wird. Nach dem Schlußvers von Jf (66, 24) wird diese Höllequal in Mt 48 — Vers 44 und 46, die es auch sagen, fehlen in \aleph BC syr^{sin} u. a. und sind wohl unecht — bildlich als ein niemals sterbender Wurm (weil Würmer an den Leichen im Hinnomtale nagen) und als unauslöschliches Feuer geschildert und damit die ewige Dauer dieser furchtbaren Strafe betont. Bei Mt stellt diese Forderung, Ärgernis erregende Glieder zu entfernen und als wertlos wegzumwerfen ($\kappa\alpha\iota\ \beta\acute{\alpha}\lambda\epsilon\ \alpha\pi\omicron\ \sigma\omicron\upsilon$), eine Dublette dar, da sie schon in der Bergpredigt im Anschluß an das Verbot eines ehebrecherischen Blickes (daher dort die Voranstellung des Auges — der Fuß fehlt) gebracht worden war. Der Einfluß der Vorlage des Mt-Textes begründet die Wiederholung und Erweiterung am besten, zumal dann dem Leser eine vollständige Sammlung der Jesuslogien über das Ärgernis geboten war. Dagegen konnte sich Mt nicht entschließen, auch das folgende Mt-Gleichnis nochmals aufzunehmen.

§ 154. Das Gleichnis vom Salz.

Mt 9, 49 f; vgl. Mt 5, 13; Lk 14, 34 f.

Mt schließt die Jüngerbelehrungen in Kapharnaum, die mit Vers 33 (§ 151) begonnen hatten, in wirkungsvoller Weise ab, indem er Jesu Forderung mitteilt, daß jeder (Angehörige des neuen Reiches) gesalzen werden müsse (Futur = Imperativ). Wie eine Speise durch Zutat von Salz wohlschmeckend wird, so muß auch der Christ eine geistige Würze in sich aufnehmen. Diese wird unter einem andern Bild Feuer genannt. Darunter kann nicht das eben erwähnte Höllefeuer gemeint sein (es folgt ja: „das Salz ist etwas Gutes“), wohl auch nicht allgemein der Feuergeist oder Eifer, der jeden erfüllen soll, sondern das Feuer ist Bild für die brennenden Wirkungen der Opfer und Leiden, die der Jünger und Nachfolger Jesu auf sich nehmen muß. Solche Feuerproben dienen zur Bewährung im Glauben (1 Petr 1, 7 und 4, 12). Darum begründet ($\gamma\acute{\alpha}\rho$) Mt damit das Verlangen, das Ärgernis durch Verstümmelung des Leibes, also durch Übernahme von Leiden zu beseitigen. Vers 49b: „und (oder: denn) jegliches Opfer soll mit Salz gesalzen werden“ fehlt in \aleph BW syr^{sin} u. a. und scheint eine interpretierende Glosse nach der für das Speiseopfer geforderten Vorschrift Lv 2, 13 zu sein. Eine solche geistige Durchsäuerung (durch das Feuer des Leidens) wird als etwas Gutes und Wertvolles bezeichnet. Würde dem Stoffe des Salzes die Säure genommen — was allerdings chemisch nicht möglich ist —, so gibt es kein Mittel, um diese Würze zu ersetzen. Ein Angehöriger des Reiches Christi, der eine Gesinnung in sich hat, die nicht opferwillig ist (vgl. Mt 8, 34 +), würde ein unbrauchbares

und wertloses Mitglied sein. Daß besonders die Jünger Jesu opferbereit und damit selbst „das Salz der Erde“ sein müssen, hatte Mt in der Bergpredigt ausgeführt (vgl. § 42). Die Parallele im lukanischen Reisebericht (14, 34 f; s. § 183), die die Form von Mt und Mk verbindet, fügt das Gleichnis auch an die Forderung an, der Jünger müsse auf allen Besitz verzichten, und führt die Wertlosigkeit des schal gewordenen Salzes noch mehr aus. Es kann nicht einmal als Düngungsmittel wie sonstige Abfallstoffe auf das Feld (*εις γῆν*) gestreut oder dem Misthaufen beigemischt werden, sondern muß als völlig unbrauchbar weggeworfen werden.

Einen wirkungsvollen kurzen Abschluß der Jüngerbelehrung in Kapharnaum und damit des die galiläische Mission schildernden Abschnittes stellt bei Mk Jesu Gebot dar, die Jünger sollten dieses geistige Salz, also die Opferwilligkeit und Leidensbereitschaft, in sich haben und — was sich dann von selbst ergibt — Friedfertigkeit einander gegenüber üben, also auf alle ehrgeizigen Pläne verzichten. Mt fügt in seiner systematisierenden Art noch weitere, z. T. nicht bloß den Jüngern geltende Belehrungen an.

§ 155. Göttliche Wertschätzung der Kleinen.

Mt 18, 10—14; vgl. Lk 15, 3—7.

Aus der Belehrung der Jünger in Gegenwart eines Kindes teilt Mt noch die eindringliche Warnung vor einer Geringschätzung oder Verachtung „eines dieser Kleinen“ (die an ihn glauben, Vers 6) mit. Vor solchen Versuchungen sollen die Jünger sich sehr hüten (*ὁρᾶτε μή*). Denn was anscheinend gering ist, ist vor Gott groß (vgl. Vers 5 +). Auch die Kinder besitzen in der Engelwelt ihre Beschützer (Ps 91, 11), die sich für alle Zeit des beseligenden Zustandes der Gottanschauung erfreuen; durch diese Engel stehen also auch die Kleinen in besonderer Beziehung zu Gott, so daß eine Geringschätzung derselben auf eine Geringschätzung des himmlischen Vaters Jesu hinauslaufen würde. Der Vers 11: „Denn es kam der Menschensohn, um das Verlorene zu retten“ fehlt in B syr sin Italahss u. a. Zeugen. Er steht wörtlich auch Lk 19, 10 am Schluß der Perikope über den Zöllner Zachäus und stellt wohl eine eingedrungene Glosse, die zur folgenden Parabel überleiten soll, dar.

Mt verbindet nämlich mit der Warnung vor Geringschätzung der Kleinen „das Gleichnis“ (Lk) vom verlorenen Schafe, das der Reisebericht des Lk (15, 3—7) als erstes Stück der Parabeltrilogie (verlorenes Schaf, verlorene Drachme, verlорener Sohn) und als Antwort auf die Beschwerde der Pharisäer und Schriftgelehrten über

den Verkehr Jesu mit Zöllnern und Sündern noch ausführlicher erzählt. Jesus schildert einen Zug aus dem Hirtenleben in Palästina. Der Besitzer und Hirt einer aus 100 Schafen bestehenden Herde wird den verhältnismäßig geringen Verlust, das Verlorengehen (sich Verirren Mt) eines Schafes, doch schwer empfinden und sofort unter Zurücklassung der übrigen 99 Tiere in der Wüste (an den Bergabhängen Mt) nach dem verlorenen Schafe suchen, „bis er es gefunden hat“ (Lk). Das Wiederfinden bereitet ihm dann eine so große Freude, daß tatsächlich (ἀμὴν λέγω ὑμῖν Mt) die Paradoxie eintritt, daß die Freude an dem an sich viel wertvolleren Besitz der übrigen 99 Schafe übertönt wird. Lk schildert noch, wie der Hirt das (ermattete) Schaf auf seinen Schultern heimträgt — ein schon in der altchristlichen Kunst dargestelltes schönes Bild — und dann, nach Hause gekommen, Freunde und Nachbarn zusammenruft und sie zur Teilnahme an dem freudigen Ereignis auffordert. Die Anwendung des Gleichnisses auf die dadurch illustrierte religiöse Wahrheit lautet bei Mt und Lk etwas verschieden. Letzterer sieht in dem verlorenen Schafe das Bild des Sünders und in dem Wiederfinden seine Bekehrung und findet demgemäß die gleiche Paradoxie (οὕτως), daß auch im Himmel, d. h. bei Gott und seinen Engeln, die Freude über einen bekehrten Sünder größer ist (ἤ) als über 99 gerechte Menschen, die nicht gesündigt hatten, also der Bekehrung nicht bedurften. Es war eben das Werk besonderer Hirtenliebe, d. h. besonderer Begnadigung, daß das Verlorene wiedergewonnen wurde, und der Erfolg dieser außerordentlichen Bemühungen — auch die göttliche Gnade sucht, aber zwingt nicht — ist der Grund der anscheinend übergroßen Freude hier wie dort. Diese geradlinige und durchaus folgerichtige Anwendung hat Mt nicht. Er wählt die im Gleichnis geschilderte Hirtenliebe zum Vergleichungspunkt (οὕτως) und erklärt es als den besonderen Willen (οὐκ ἔστιν θέλημα Pitotes) des himmlischen Vaters der Jünger (ὑμῶν), daß (auch) nicht (einmal) ein Kind, das im Vergleich mit den übrigen Menschen so wenig bedeutet wie 1 Schaf gegenüber 99, für das Himmelreich verloren gehe. Bei dieser Anwendung ist also nicht die Freude am Wiederfinden, sondern die Sorge, daß nichts verloren gehe, die Hauptsache. Kein Zweifel, daß diese Ausdeutung nicht die nächstliegende ist und von Mt des Zusammenhangs halber (Wertschätzung der Kleinen) so formuliert wurde. Inhaltlich ist sie aber mit der lukianischen verwandt und nötigt nicht zur Annahme Fonds u. a., beide Syn hätten zwei verschiedene Begebenheiten geschildert. Gewiß wird Jesus dieses schöne Gleichnis öfter vorgetragen haben, aber die Beachtung der Kompositionsweise des Mt verlangt doch nicht diese Duplizierung der inhaltlich völlig gleichlautenden Parabel.

§ 156. Verhalten gegenüber dem sündigen Mitbruder.

Mt 18, 15—18; vgl. Lk 17, 3.

Die in der Parabel vom verlorenen Schaf geschilderte Sorge um das Verlorene legt nahe, auszuführen, wie sich ein Jünger Jesu — die in der Du-Anrede gehaltene Mahnung gilt allen künftigen Mitgliedern seines Reiches — in dem besonderen Fall verhalten soll, daß die Sünde seines christlichen Mitbruders gegen ihn selbst (εἰς σέ) gerichtet ist, also eine Beleidigung oder Schädigung seiner Person darstellt. Die Worte εἰς σέ fehlen zwar in **AB**, einigen Minuskeln und Origeneszitaten. Aber die Lk-Parallele (17, 3) spricht sicher vom Verzeihen erlittenen Unrechts. Auch erscheint es leichter verständlich, daß das Verhalten gegenüber einem Beleidiger verallgemeinert wurde zum Verhalten gegenüber dem sündigen Mitbruder, als daß umgekehrt das letztere zu ersterem eingeengt wurde. Im Falle eines solchen Konfliktes zwischen zwei Christen wünscht also Jesus persönliche Aussprache unter vier Augen (damit der Sünder nicht beschämt wird); der Beleidigte soll dem Beleidiger ernststen Vorhalt machen (ἐλέγχειν Mt, ἐπιτιμᾶν Lk). Findet er williges Gehör, befehrt sich also der Sünder (Lk), so muß der Beleidigte die Verzeihung gewähren (ἄφες αὐτῷ Lk; vgl. § 158). Die Versöhnung ist damit erreicht und das Bruderverhältnis wiederhergestellt. Das Lk 17, 3 vorangeschickte προσέχετε ἑαυτοῖς = achtet auf euch, paßt zwar auch zur vorausgehenden Warnung vor Ärgernis, wird aber doch wohl besser als eine das Folgende einleitende Mahnung, die Versöhnung mit dem Beleidiger anzustreben, aufgefaßt.

Im andern Fall, wenn der Beleidiger die Zurechtweisung nicht annimmt, soll ein zweiter und verstärkter Versuch, ihn umzustimmen, gemacht werden. Ein oder zwei Jünger Jesu sollen den auf die Besserung seines Mitbruders Bedachten zu diesem begleiten und ihm ebenfalls bezeugen, daß er im Unrecht ist. Damit erfüllt sich eine alt Rechtsregel (Dt 19, 15), die für die Konstatierung (σταθῆ) eines Verbrechens die belastende Aussage von zwei oder drei Zeugen verlangte (vgl. Jo 8, 17; 2 Kor 13, 1; 1 Tim 5, 19); der Sünder muß sich sagen: wenn nicht bloß einer, sondern zwei oder drei Jünger Jesu mir erklären, daß ich meinem Mitbruder Unrecht getan habe, so muß ich es glauben und mich bekehren. Tut aber der Beleidiger das immer noch nicht, so soll er trotzdem nicht als verloren aufgegeben werden, sondern das private Vorgehen in ein öffentliches übergehen. Der Gemeinde (ἐκκλησία vgl. Mt 16, 18), der der Sünder angehört, soll Anzeige erstattet werden. Dann wird diese Gemeinde (entweder durch einen Vorsteher oder in einer Art von Gerichtssitzung, vgl. 1 Kor 5, 4) ihrem

sündigen Mitglieder Vorhalt machen, und erst wenn auch diese höchste Instanz ebenfalls „überhört“ wird, soll der verstockte Sünder nicht mehr als Mitglied des Reiches Christi gelten, sondern so wie den Juden ein Heide oder ein Zöllner (der ebenfalls als Typus eines verworfenen Menschen angesehen wurde).

Wird dann ein solches offizielles und höchstinstanzliches Urteil, in diesem Falle die „Exkommunikation“, auch in den Augen Gottes gelten? Ja, denn auch den Aposteln, die in solchen Fällen als Leiter der Gemeinden handeln, steht nach der feierlichen Versicherung Jesu eine Binde- und Lösegewalt ähnlich der des Petrus (vgl. Mt 16, 19) zu. Diejenigen, die sie als Mitglieder des Reiches aufnehmen (an dasselbe binden), sind auch von Gott aufgenommen, und umgekehrt gelten die von den Aposteln Ausgeschlossenen (vom Bande Gelösten) auch als von Gott ausgeschlossen. Was Petrus als Fels der Gesamtkirche verfügt, verfügen die Apostel (und die von ihnen bestellten Mitarbeiter und Nachfolger) für die einzelnen Gemeinden. Auch hier sieht der vorausschauende Blick Jesu bereits die Verhältnisse in dem sich entwickelnden Gottesreich.

§ 157. Erhörung gemeinsamen Betens.

Mt 18, 19 f.

Mit der Verheißung der Binde- und Lösegewalt für die Apostel 19 verbindet Mt ein neues Logion Jesu (*πάλιν λέγω ὑμῖν*), das möglicherweise auch bei anderer Gelegenheit verkündet wurde. Es verspricht ebenfalls eine Gewalt über den Himmel, zunächst auch den Aposteln, aber nach Vers 20 nicht ihnen allein. Sie betrifft die Hilfe, die man dem Mitbruder zuteil werden läßt, indem man sich im Gebete mit ihm vereinigt und mit ihm zusammen Gott um das gleiche bittet. Ein solches irdisches Umhilferufen wird sicher im Himmel Erhörung finden, was auch immer das Objekt des Bittgebetes sein mag. Daß es dem Willen Gottes entsprechen muß, ist als selbstverständlich vorausgesetzt. Die Allmacht eines solchen gemeinsamen Gebetes ist darin begründet, 20: daß auch Jesus selbst sich einer solchen Gebetsvereinigung anschließt, da er in Versammlungen von zweien oder dreien seiner Jünger — und dann erst recht in größeren Versammlungen — geistig gegenwärtig ist, wenn das Bekenntnis zu seinem Namen die Teilnehmer zusammengeführt hat, die Versammlungen also dem Gottesdienste dienen. Auch rabbinische Sprüche nehmen Gottes Gegenwart bei denen an, die sich über die Thora besprechen (vgl. Strack-Billerbeck I 794). Das Bewußtsein seines Fortlebens und seiner Allmacht (vgl. Mt 28, 20) kommt in diesem Logion Jesu deutlich zum Ausdruck.

§ 158. Wie oft muß man verzeihen?

Mt 18, 21 f; vgl. Lk 17, 4.

Mt kommt wieder auf die Pflicht der Verzeihung zurück. Hier erschien eine Begrenzung gerechtfertigt. Eine diesbezügliche, wohl auch im Zusammenhang mit den vorausgehenden Belehrungen (τότε) gestellte Frage des Petrus und dessen Vorschlag, nur eine siebenmalige Verzeihung (ἀφιέναι) zu verlangen, beantwortete Jesus mit der Forderung, siebenmal siebzimal die Verzeihung zu gewähren, d. h., da diese Zahl in der Wirklichkeit wohl nie erreicht werden wird, immer zum Verzeihen bereit zu sein.

Lk 17, 3 hatte (vgl. § 156) schon die Verzeihungspflicht im Falle der Bekehrung gefordert und nun folgt unmittelbar im nächsten Vers (4) auch eine Zahlenangabe. Selbst in dem praktisch sich nicht verwirklichenden äußersten Fall, daß sich ein Christ siebenmal an einem Tage gegen seinen christlichen Mitbruder versündigte und ebensooft nachher von Reue erfüllt diesen um Verzeihung bâte (ἐπιστρέψη πρὸς σε = wenn er sich dir wieder zuwendet, zu dir kommt), müßte ihm vergeben werden. Die von Lk in diesen Versen betonte Gesinnungsänderung (μετανοεῖν) des Beleidigers ist eine Voraussetzung, die Mt als selbstverständliche Vorbedingung weggelassen hat. Auch im apokryphen Hebräerevangelium ist dieses Logion in einer Lk und Mt addierenden Form enthalten gewesen, wie ein Zitat bei Hieronymus (Adv. Pelag. III, 2) beweist. Ob Mt oder Lk die primäre Form überliefert, läßt sich wohl nicht entscheiden; natürlicher erscheint sie bei Lk.

§ 159. Das Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner.

Mt 18, 23—35.

- 23 Einen schönen Abschluß der Jüngerbelehrungen in Kapharnaum gewinnt Mt durch die Mitteilung dieser Himmelreichsparabel. Weil die Pflicht der Verzeihung eine so strenge ist, wie im vorausgehenden betont wurde, ist das Verhalten des himmlischen Königs gleich dem eines irdischen Königs (brachylogisch ausgedrückt: das Himmelreich ist gleich geworden einem König; vgl. 13, 24 u. ö.), der einmal folgendermaßen
- 24 f handelte. Einer seiner Bediensteten (nicht Sklaven) schuldete ihm die ungeheure Summe von 10 000 Talenten (= über 50 Millionen Goldmark; Verringerungen der Zahl durch die Lesarten δέκα oder εκατόν oder πολλῶν sind zu schlecht bezeugt). Bei einer allgemeinen Reichschatzablage hätte er sie zahlen sollen. Da er es nicht konnte, verurteilte ihn der König mit Frau und Kindern zur Sklaverei; alle sollen verkauft

werden, und der Erlös sollte die Schuld wenigstens teilweise decken. Fußfällig bat aber der Schuldner um Gnade und versprach Rückzahlung 26 der ganzen Schuld (eine tatsächliche Unmöglichkeit). Der König ließ sich 27 erweichen und schenkte seinem Diener nicht bloß die Freiheit, sondern auch noch die geschuldete Riesensumme.

Nun wäre zu erwarten gewesen, daß ein so außerordentlich Be- 28 gnadigter auch seinerseits Gnade übt. Der freigelassene Schuldner kam sofort in die Gelegenheit dazu, da ihm beim Weggehen vom Hause, in dem der König mit ihm verhandelt hatte, ein anderer Bediensteter des Königs begegnete, der dem Freigelassenen bloß 100 Denare (an 80 Goldmark) schuldete. Sofort aber packte dieser seinen Schuldner an, würgte ihn sogar am Halse und verlangte Bezahlung der Schuld. Der Schuld- 29 ner machte es nun ebenso wie vorher der Bedienstete dem König gegenüber und bat fußfällig um Stundung. Aber sie wurde ihm verweigert; 30 er mußte die Strenge des damaligen (römischen) Schuldbgesetzes über sich ergehen lassen und wurde auf den Antrag seines Gläubigers hin ins Gefängnis geworfen, wo er so lange zu bleiben hatte, bis die Schuld ganz abbezahlt war.

Diese schreckliche Unbarmherzigkeit empörte das Mitgefühl der 31 übrigen Bediensteten des Königs, und sie brachten den ganzen Fall bei ihrem Herrn zur Anzeige (*διασαφένω* genau darstellen; vgl. Mt 13, 36). Nun ereilte die gerechte Strafe den unbarmherzigen Diener. Der 32f König ließ den „bösen Knecht“ kommen und stellte ihm die Pflicht, die Barmherzigkeit, die er an sich erfahren hatte, auch gegenüber seinem Mitbediensteten zu üben, vor Augen. In gerechtem Zorn verurteilte 34 er ihn dann zu Gefängnis mit körperlichen Züchtigungen (*βασανιστάί* Peiniger, Folterknechte). Das sollte auch bis zur Abtragung der Schuld dauern, also, da diese enorme Summe nie völlig bezahlt werden konnte, die ganze Lebenszeit hindurch.

Die Anwendung des Gleichnisses sieht unter dem König den himmlischen Vater Jesu und unter dem unbarmherzigen Schuldner einen Jünger Jesu, der seinem Mitbruder die (erbetene) Verzeihung nicht aus vollem Herzen gewähren will, während er selbst doch von Gott Nachlassung seiner unendlich großen und nicht abzählbaren Sündenschuld erhalten hat. Ein solcher Christ wird also der ewigen Höllestrafe anheimfallen (*οὕτως . . . ποιήσει*). Die die Kontraste stark betonende und auf ihre Deutung auch im einzelnen hinweisende Parabel zeigt, wie ernst Jesus die Pflicht, dem Nächsten zu verzeihen, nimmt; vgl. Mt 6, 12 u. 14; Mt 11, 25. Auch Sir 27, 30—28, 7 führt die Lehre des Gleichnisses näher aus.

§ 160. Jesus verläßt Galiläa.

Mk 10, 1; Mt 19, 1 f; Lk 9, 51.

Als Abschluß eines Hauptteiles bzw. zur Einleitung eines neuen bringen Mk und Mt die Bemerkung, daß mit der vorausgehenden Jüngerbelehrung in Kapharnaum das galiläische Wirken ein Ende gefunden und Jesus den Schauplatz seines weiteren Wirkens in die südliche Provinz Judäa und in das Ostjordanland Peräa verlegt hat (auch bei Mt ist, obwohl das vorangehende *καί* des Mk fehlt, *πέραν τοῦ Ιορδάνου* wohl in dem Sinne zu nehmen, daß er durch Judäa auch nach Peräa gelangte).

Lk nennt als Zeitpunkt dieses Ausbruches Jesu das „Vollwerden der Tage seiner Aufnahme“, d. h. das Zu-Ende-gehen der Zeit bis zur Himmelfahrt, und als Ziel der Reise, das Jesus fest vor Augen hatte (wörtlich: worauf „er sein Antlitz fest hinrichtete“), Jerusalem, wo er ja seinen Tod finden sollte (Lk 9, 31; Mt 16, 21). Es muß die Zeit zwischen dem Laubhütten- und dem Tempelweihfest (wohl des Jahres \pm 31), also etwa im November gewesen sein.

Die Tätigkeit im neuen Wirkungskreis wird von Mk als die gewohnte Belehrung zahlreicher mitreisender Volksscharen, von Mt als Heilung derselben bezeichnet. Lk benutzt diese von Mk nur ganz allgemein angedeutete Lehrtätigkeit, um eine große Ergänzung einzuschalten.

14. Teil. Der lukanische Reisebericht¹.

Lk 9, 52—18, 14. § 161. Allgemeines.

Während Lk bei der bisherigen Schilderung des öffentlichen Lebens Jesu sich ziemlich eng an den Bericht des Mt angeschlossen und nur gelegentlich Einschaltungen — die größte war das Stück 6, 20 bis 8, 3 —, seltener auch Auslassungen — die größte war die von Mt 6, 45—8, 26 (vgl. § 143) — vorgenommen hat, folgt nun ein 9 Kapitel umfassender großer Abschnitt, der bei Mt keine direkte, d. h. im gleichen Zusammenhang sich findende Parallele hat. Man nennt ihn deshalb „die große Einschaltung“ (sc. in die Mt-Vorlage) oder seit Schleiermacher „den Reisebericht“, da er an die Erwähnung der Jerusalemreise Jesu (9, 51, der Vers wird meist dazu genommen) sich anschließt und 13, 22 und 17, 11 eine solche genannt ist, wie auch 9, 57; 10, 1 und 38 Jesus als auf der Wanderung befindlich erscheint. Dieser „Reisebericht“ ist aber keineswegs bloß eine Schilderung dessen, was Jesus auf seiner letzten Wanderung von Galiläa nach Jerusalem gepredigt und getan hat. Vielmehr sind in diesen Rahmen einer Reise-schilderung fast nur Lehren Jesu aufgenommen (nur drei wunderbare Heilungen daneben), die z. T. sicher noch in Galiläa oder bei früheren Reisen nach Jerusalem ausgesprochen worden sind. Manchmal hat Lukas aus systematischen Gründen dem Gesetz der Ideenassoziation oder dem Einfluß eines Stichwortes folgend die Aneinanderreihungen seiner Perikopen vollzogen. Seine ausgedehnten Quellenforschungen (1, 3) haben ihm zahlreiches Material, besonders an Jesuslogien geliefert. Da er hierin sich vielfach, wie auch bisher schon, sehr eng mit Mt berührt, so kann nur entweder dieses Evangelium selbst oder eine gemeinsame Vorlage beider Evangelien, ein älterer Bericht über Jesu öffentliches Leben — man gibt ihm wegen des großen Überwiegens der Redestoffe den Namen „Logia“ —, als Vorlage gedient haben. Nur die letztere Annahme kann den Tatbestand im Einzelnen erklären.

Der sog. Reisebericht ist also im wesentlichen ein zwischen der galiläischen und judäischen Tätigkeit Jesu eingeschalteter Nachtrag von

¹ Vor diesem Teil wäre der 10. Teil: Offenbarungen Jesu am Laubhüttenfest in Jerusalem einzuschalten.

Lehren Jesu, die zum größten Teil weder örtlich noch zeitlich genau bestimmbar sind. Auch eine Gruppierung der einzelnen Perikopen zu zusammenhängenden Abschnitten oder eine Verteilung auf drei Jerusalemreisen (Knabenbauer) ist ebenso unmöglich wie die Herstellung einer Gedankenverbindung mancher Berichte mit den vorangehenden oder folgenden.

§ 162. Ungastlichkeit in Samarien.

Lk 9, 52—56.

- 52 f Da die Reisegesellschaft, die Jesus begleitete, groß war, mußte durch Voraussendung von Boten für Unterkunft und Verpflegung gesorgt werden. Hierbei ereignete es sich einmal, daß die Bewohner eines Samariterdorfes (κώμην ist besser bezeugt als πόλιν und durch Vers 56 gefordert) ihnen die Aufnahme verweigerten, weil Jesus bei ihnen keinen längeren Aufenthalt nehmen, sondern nach dem den Samaritern verhaßten Jerusalem weiterreisen wollte (τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἰ. = sein Antlitz, sein Blick war bei der Reise auf das
- 54 Ziel Jerusalem gerichtet). Hierüber entrüsteten sich die „Donnerstöhne“ (Mt 3, 17) Jakobus und Johannes derart, daß sie wie einst Elias (4 Rg 1, 10 u. 12; viele Hss haben auch die Glosse ὡς καὶ Ἠλίας ἐποίησεν am Schlusse des Verses beigelegt) Feuer vom Himmel herabrufen und die Feinde Jesu dadurch vernichten wollten; sie baten deshalb
- 55 Jesus um sein Einverständnis. Jesus aber verweigerte es ihnen unter heftigen Vorwürfen (ἐπετίμησεν). Was er sagte, hat Lk nicht überliefert, wohl aber fühlten sich spätere Bearbeiter des Textes berufen, hier durch Erweiterungen einzugreifen; sie lassen Jesus sagen: „Ihr wißt nicht (oder: wißt ihr nicht), wessen Geistes ihr seid (= wie der böse Geist der Rachsucht euch leitet); der Menschensohn kam nicht, um das Leben (τὰς ψυχὰς) der Menschen zu vernichten, sondern um es zu retten.“ Der letztere Satz ist eine Reminiszenz an Lk 19, 10; Jo 3, 17 und lehnt sich formell auch an Mt 8, 35 + an. Daß gerade der Gnostiker Marcion der Schöpfer dieser Zusätze zu Vers 54—56 ist, wie Harnack¹ annimmt (während sie umgekehrt Zahn für echt hält und die Streichung durch eine marcionitische Deutungsmöglichkeit erklärt), ist mit der Erwähnung des Eliasvorganges, den Marcion zu streng fand (Tertullian Adv. Marc. IV, 23 und 29), noch nicht bewiesen; die
- 56 Nennung des Elias lag für jeden Kenner des NT sehr nahe. Jesus ließ also die auf Verständnislosigkeit beruhende Ungastlichkeit ungestraft und begab sich mit seinen Begleitern in ein anderes Dorf, wo er offenbar Aufnahme fand.

¹ Marcion² 204*.

über Lk 9, 57—62: Verschiedene Nachfolger Jesu vgl. § 70.

Über Lk 10, 1—16: Die Ausfendung der Siebzig vgl. § 75, 77 u. 82 und den hierbei eingeschobenen Beheruf über galiläische Städte (Vers 13—15) § 85.

Über Lk 10, 17—20: Die Rückkehr der Siebzig und Lk 10, 21 f den Lobpreis des himmlischen Vaters angesichts von Missionserfolgen vgl. § 86.

Über Lk 10, 23 f: Seligpreisung der Augenzeugen vgl. § 102.

Über Lk 10, 25—28: Das größte Gebot vgl. unten zu Mt 12, 28—31 — Mt 22, 34—40.

Über Lk 10, 29—37: Der barmherzige Samariter vgl. ebenda.

§ 163. Martha und Maria.

Lk 10, 38—42.

Ein anderes auch auf einer Reise nach Jerusalem geschehenes 38 ff Ereignis berichtet ebenfalls nur Lk. Er bezeichnet zwar die Örtlichkeit nicht näher. Da er aber vom Hause des Schwesternpaares Martha (der Name bedeutet Herrin) und Maria spricht und Jo 11, 1 Bethanien „das Dorf der Maria und Martha“ genannt wird, ist dieses ungefähr 3 km östlich von Jerusalem (vgl. § 134) gelegene Dorf die Stätte, an der sich das Folgende ereignete. Jesus war, wie Jo 11, 11 (Lazarus, der Bruder der beiden Schwestern, wird Freund Jesu und der Jünger genannt) nahelegt, öfter mit seinen Begleitern im Hause der Geschwister in Bethanien eingekehrt, was offenbar jedesmal gelegentlich seiner Jerusalemreisen, die Jo erzählt, geschehen ist. Hier ist wohl der erste Besuch Jesu erwähnt; dann käme am ehesten die Reise Jesu zu dem Jo 5, 1 erwähnten (Pascha=?)Fest in Frage. Martha, die offenbar das Amt der Hausfrau innehatte, gewährte Jesus gerne Aufnahme in ihrem (wohl größeren) Haus und widmete sich sofort ganz den vielen Arbeiten, die die Beherbergung und Verpflegung der Gäste erforderte. Jesus selbst benutzte seinen Besuch wieder, um seine frohe Botschaft den Hausbewohnern und vielleicht auch herbeigekommenen Nachbarn zu verkünden. Unter seinen Zuhörern war auch die andere Schwester Maria, die sich zu den Füßen des wohl auch sitzenden Predigers niedergelassen hatte und auf seine Worte lauschte. Daß sie sich nicht auch wie Martha durch die zahlreichen häuslichen Dienstleistungen ablenken und diese allein arbeiten ließ, erregte deren Unwillen. Martha wendete sich sogar direkt an Jesus mit der einen leisen Vorwurf in sich schließenden Frage, ob ihm denn diese Untätigkeit Marias gleichgültig sei; er solle sie doch zur Mitarbeit (*συναντιλαμβάνειν*) auffordern. Jesus aber verurteilte das Verhalten Marthas und rechtfertigte das Marias. Martha

(die Verdoppelung des Namens läßt das eindringliche liebevolle Zureden erkennen) sei mit der beunruhigenden (*θορυβάζεσθαι* Passiv, in Lärm, in Unruhe geraten) Sorge um viele Angelegenheiten belastet (*μεριμνᾶν* wie Mt 6, 25, vgl. § 57); das sei aber für eine wahre Jüngerin Jesu unnötig, da sich deren ernste Sorge nur auf ein Objekt zu richten brauche. Darunter ist das „Suchen des Reiches Gottes“ (Mt 6, 33 <) zu verstehen. Die Lesart *ἐνός δέ ἐστιν χρεία* verdient wohl den Vorzug vor der Erweiterung *ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἐνός*, die allerdings durch *κ* B 1 33 579 und ägyptische Übersetzungen sowie ein Origeneszitat überliefert ist. Der längere Text scheint aus zwei Lesarten, von denen die eine *ὀλίγων κτλ.* (Gegensatz zu *περὶ πολλά*) und die andere *ἐνός κτλ.* lautete, zusammengesetzt worden zu sein (M. Merg, Die vier kanonischen Evangelien II 281); die Sorge um Weniges könnte sich nur auf häusliche Geschäfte, selbstverständlich nicht auf die Zahl der Gerichte beim Gastmahl, beziehen und paßt nicht in den Zusammenhang. Den Tadel Marthas begründend (*γὰρ* *κ* B u. a. ist *lectio difficilior* gegenüber *δέ* A C W und der meisten Minuskeln) weist Jesus auf das richtige Verhalten Marias hin. Sie hat sich aus den Betätigungen anläßlich des Besuches Jesu „den guten (nicht: den besseren oder, wie die Vulgata übersetzt, den besten) Anteil“, d. h. das Anhören der Offenbarungen Jesu, ausgewählt und ist dadurch in eine innige Beziehung zu ihm und seinem Reiche gekommen. Diese Gnadenauszeichnung wird ihr bleibender und in die Ewigkeit hinüber dauernder Besitz sein. Das Verhalten Marthas stellt dagegen eine zwar gut gemeinte, aber die Bedeutung der Stunde verkennende Art der Verehrung Jesu dar und erscheint deshalb unter den gegebenen Umständen als nicht „gut“. Vgl. Jesu Verbot, den Vater zu begraben (Lk 9, 60 >).

Über Lk 11, 1—4: Das Vaterunser vgl. § 52.

§ 164. Das Gleichnis vom bittenden Freund.

Lk 11, 5—8.

5f Mit der Gebetsformel verbindet sich bei Lk der Hinweis auf die Wirksamkeit eines andauernden Gebetes. Er ist in einer Parabel ausgesprochen, die anakolutisch formuliert ist. Das zwischen zwei Menschen bestehende Freundschaftsverhältnis nützt der eine so stark aus, daß er es wagt, seinen Freund sogar um Mitternacht zu wecken und um Hilfe anzurufen; er könne die Pflicht der Gastfreundschaft nicht erfüllen und einem nachts bei ihm eingetroffenen Freunde keine Speisen vorsehen; 7 er brauche drei Stück Brot. Der mit seinen Kindern in einem Bette liegende Freund ist über diese Störung unwillig und weist zunächst den Freund ab, weil das Öffnen der versperrten Türe und das Stören der

schlafenden Kinder Belästigungen verursachen. Aber er wird schließlich, 8 wie Jesus bestimmt versichert (λέγω ὑμῖν), doch dem Verlangen des Bittenden entsprechen, nicht aus dem edlen Motiv der Freundschaft heraus, sondern weil er wieder seine Ruhe haben will. Es ist dabei angenommen, was lateinische Übersetzungen auch einfügen, daß der draußen Klopfende sich nicht abweisen läßt, sondern sein Bitten fortsetzt, also eine Unverschämtheit (ἀναιδία oder ἀναιδέα) bekundet. Die Anwendung dieses bei irdischen Freundschaftsverhältnissen vorkommenden Falles auf das Verhältnis zwischen Mensch und Gott, wo Zudringlichkeit im Gebete sich wirksam erweist, bringt der folgende Abschnitt (vgl. auch Lk 18, 1—8). Aus ihm ergibt sich auch, daß Jesus seit Vers 5 nicht mehr die Jünger allein anredet — sonst würde er sie als schlechte Menschen (Vers 13) bezeichnen —, sondern die Juden allgemein.

über Lk 11, 9—13: Die Gebetserhörung vgl. § 60.

über Lk 11, 14—16: Falsche Urteile über Jesus vgl. § 94.

über Lk 11, 17—23: Jesu Verteidigung gegen den Vorwurf des Satanismus vgl. § 95.

über Lk 11, 24—26: Die Vergleichen mit erneuter Beseßtheit vgl. § 97.

§ 165. Seligpreisung der Mutter Jesu.

Lk 11, 27 f.

Den feindseligen Urteilen der pharisäischen Schriftgelehrten (Mt; 27 Mt) über Jesus reiht Lk ein freundliches an, das eine einfache Frau aus dem Volke ausrief, als sie durch die Verteidigung gegen den Vorwurf des Satanismus überzeugt und tief ergriffen worden war. Sie preist Jesus indirekt, indem sie seine Mutter preist: Wie glücklich muß die Mutter eines so erhabenen Mannes sein! Statt der Person werden aber wieder (vgl. 10, 23 <) ihre Glieder gepriesen, nämlich ihr Schoß, in dem das Kind in der Zeit der Schwangerschaft herangewachsen ist, und ihre Brüste, die dem Kinde die Milch gegeben haben. Jesus kann 28 aber in solchen rein physischen Beziehungen zu seiner Person nicht den eigentlichen Grund der Seligkeit eines Menschen erblicken, sondern be- richtet (μενοῦν doch vielmehr) die Seligpreisung dahin, daß sie denen gelten müsse, die in lebendiger geistiger Verbindung mit ihm stehen und seine Predigt „im Herzen bewahren“ (2, 19 u. 51), was die Mutter Jesu ja ebenfalls tat. Vgl. auch zu 8, 21 + § 98.

über Lk 11, 29—32: Jesu Ablehnung eines Zeichens vgl. § 96 und 140.

über die Dublette Lk 11, 33: Das Licht gehört auf den Leuchter vgl. § 42 und 104.

über Lk 11, 34—36: Das Gleichnis vom Auge vgl. § 55.

§ 166. Anklagen gegen den Pharisäismus.

Lk 11, 37—54.

Nachdem Lk 11, 14—36 im wesentlichen eine Verteidigung Jesu gegen das Vorgehen seiner Feinde darstellte, bringt dieser Abschnitt scharfe Anklagen gegen den Pharisäismus. Sie sind fast alle auch von Mt in die große Rede Jesu gegen den Pharisäismus (23, 1—36) aufgenommen, die in Jerusalem kurz vor seinem Tode gesprochen wurde, und dort meist ausführlicher und ursprünglicher überliefert. Doch stellt diese Rede wie z. B. auch die Bergpredigt und die Aussendungsrede dieses Evs eine systematische Zusammengruppierung von Logien, die das gleiche Thema betreffen, dar, so daß der von Lk einleitungsweise ge-

37 nannte Anlaß keinen historischen Bedenken begegnet. Ein Pharisäer hatte Jesus zu einer Mahlzeit (*ἀριστῶν* von *ἀριστον*, an sich Frühstück, hier wohl die Hauptmahlzeit des Tages) eingeladen, wohl in der Absicht, dessen Lehre noch näher kennen zu lernen, nachdem die Verteidigung gegen die Pharisäer auf ihn einen gewissen Eindruck gemacht haben muß (*ἐν τῷ λαλῆσαι* = während der im vorausgehenden skizzierten Rede

38 Jesu). Schon bei Beginn des Gastmahls, an dem auch andere Pharisäer teilnahmen, erregte Jesus die Verwunderung seines Gastgebers dadurch, daß er sich ohne weiteres auf dem Speisefoß niederließ und die bei den Juden üblichen Reinigungszeremonien vor dem Essen (*βαπτίζεσθαι* soll wohl das Abspülen der Hände bezeichnen; vgl. Mt 7, 2) völlig unterließ. Der Pharisäer scheint also über Jesu Art noch nicht genauer unterrichtet gewesen zu sein, was die Annahme empfiehlt, auch dieses Gastmahl in eine frühere Periode des Wirkens Jesu zu verlegen und nicht erst auf seine letzte Reise nach Jerusalem.

39 Die Antwort Jesu auf diese ausgesprochene oder unausgesprochene Beanstandung seines Verhaltens gestaltet sich zu einem scharfen Angriff gegen die pharisäische Religiosität aus. Zunächst verteidigte Jesus seine Unterlassung der Reinigungszeremonien, was Mt 23, 25 als 5. Wehe- ruf über die heuchlerischen Pharisäer anführt. Es sei allerdings (*νῦν* Lk hat wohl den Sinn: bei solchen Gelegenheiten) pharisäische Sitte (nicht atl Gesetz), äußerliche Reinigungen an Bechern und Schüsseln (Mt *παροψιδος*, Lk *πινακος*) vorzunehmen (vgl. Mt 7, 4), aber das Innere (*ἔσωθεν*) sei dabei durchaus unrein. Mt spricht vom Inneren der Gefäße und meint die Getränke und Speisen, die ihren Inhalt bilden; sie „sind voll insofern von (*ἐξ*) Raub und Unmäßigkeit“, d. h. die Gefäße enthalten Dinge, die von den Pharisäern aus Begierde nach Böllerei gestohlen, geraubt oder sonst unrechtmäßig erworben und dadurch entweiht worden sind. Lk hat den Gedankengang ver-

einfacht und spricht gleich vom Innern, d. h. dem Herzen, der Gesinnung der Pharisäer (*ὁμῶν* gehört zu *τὸ ἔσωθεν*), das „voll von Raub und Boshaftigkeit“ sei. Schwere Versündigungen hat also Jesus den Pharisäern zur Last gelegt (vgl. Röm 2, 21 f), und dementsprechend wird bei Mt vor der sich hier betätigenden geistigen Blindheit (*φαισμία τυχλέ* vgl. Mt 15, 14 <) gewarnt und die dringende Mahnung ausgesprochen, „zuerst das Innere des Bechers zu reinigen“, d. h. durch eine gute Gesinnung auch die in den Gefäßen enthaltenen Gaben zu weihen (3. B. auch durch Aussprechen eines aufrichtig gemeinten Tischgebetes). Dadurch werde von selbst auch das Äußere des Bechers gereinigt, so daß keine Besprengungen mehr nötig sind. Die moralische Reinheit eines Menschen heiligt also auch die Dinge, von denen er Gebrauch macht. Indirekt offenbart sich also Jesus durch Unterlassung der Besprengung als einen solchen innerlich reinen Menschen. Nach Lk hat 40 Jesus auch noch darauf aufmerksam gemacht, wie töricht es ist, nur durch die an Dingen zu vollziehenden Reinigungszeremonien Gott als Schöpfer der äußeren Natur anzuerkennen (die Dinge werden nach jüdischer Auffassung von Befleckung gereinigt und dadurch in einen Gott wohlgefälligen Zustand gebracht), dagegen das eigene Innere in Unreinheit zu lassen, als ob nicht auch die Seele von Gott geschaffen worden wäre, also ebenfalls in Reinheit erhalten werden müßte. Gleichfalls Sonder- 41 gut „des Evangeliums der erbarmenden Liebe“ ist der hinzugefügte (*πλήν*) Hinweis auf ein treffliches Mittel, um sich die völlige Reinheit zu erwerben. Es ist der auch dem reichen Jüngling gegebene Rat (Mt 10, 21 +), „das Vorhandene“ (*τὰ ἐνόντα* d. h. sein Hab und Gut, nicht den Inhalt der Schüsseln) als Almosen unter die Armen zu verteilen. Wer von solcher Nächstenliebe erfüllt ist, braucht nicht zu fürchten, daß er sich durch eine äußere Handlung, wie Essen oder Trinken, irgendwelche Unreinheit zuziehen kann. Die Wertlosigkeit der jüdischen Reinigungszeremonien für Erlangung moralischer Qualitäten wird damit betont (vgl. § 136), aber deren Beobachtung selbstverständlich nicht verboten.

In einem dreifachen Weheruf über den selbstverschuldeten unglücklichen Zustand der Pharisäer werden bei Lk weitere Verfehlungen scharf gegeißelt. Der erste betrifft die Erfüllung kleiner und die Vernachlässigung großer Pflichten. Bei Mt 23, 23 ist es der 4. Weheruf. Der Dt 14, 22 f nur für Korn, Most und Öl geforderte Zehnt wird von den Pharisäern, was ebenfalls aus rabbinischen Vorschriften teilweise belegbar ist, auch für wenig wertvolle Kräuter wie Minze (*ἡδύοσμον*), Dill (*ἀνηθον* Mt), Raute (*πήγανον* Lk), Kümmel (*κύμινον* Mt) „und alle Gemüse“ (Lk) gewissenhaft abgeliefert (*ἀποδεκατῶ* hier den

- Zehnten geben), dagegen werden im *AT* vorgeschriebene schwerwiegende Pflichten vernachlässigt, so das gerechte Urteilen über den Nächsten (*κρίσις*), die Barmherzigkeit gegen den Notleidenden (*Μτ*), die Liebe zu Gott (*Λ*) und die Treue ihm gegenüber (*πίστις* *Μτ*). Tatsächlich wäre es die Pflicht der Juden, (vor allem) die letztgenannten wichtigen Gebote Gottes positiv zu erfüllen und daneben die rabbinischen Zehn-
- 43 vorschristen nicht unbeachtet zu lassen. Ein zweites Wehe bei *Λ* beschuldigt die Pharisäer des Ehrgeizes und der Eitelkeit. In ausführlicherer Form findet sich die Anklage auch bei *Μτ* 23, 6 f und nochmal in der Dublette *Λ* 20, 46, dort in bezug auf die Schriftgelehrten nach *Μτ* 12, 38 f. Die Pharisäer wollen bei Zusammenkünften zu Gastmählern (von *Λ* hier weggelassen) und zu Gottesdiensten in den Synagogen immer die ersten Plätze einnehmen, und, wenn sie sich in ihren Prachtgewändern (*Μτ* <) auf den Plätzen der Stadt zeigen, wollen sie ehrfurchtsvoll begrüßt sein, besonders mit dem Rabbi-
- 44 Titel angeredet werden (*Μτ*). Das dritte Wehe, bei *Μτ* 23, 27 f das sechste, gilt der Heuchelei der Pharisäer. Sie werden bei *Λ* mit einem unkenntlichen Grab verglichen; da man nicht weiß, daß unter dem Boden ein Leichnam liegt, schreitet man ahnungslos über ihn weg und zieht sich dadurch gesetzliche Unreinheit zu (*Νμ* 19, 16). Die nicht mitgeteilte Anwendung des Gleichnisses will besagen, daß man durch Berührung mit den Pharisäern auch ohne es zu wissen in den Zustand moralischer Unreinheit kommt. Den Vorwurf der Heuchelei betont die etwas anders gewendete Formulierung des Grabgleichnisses bei *Μτ*. Dort gleichen die Pharisäer Gräbern, die mit Kalk übertüncht worden sind. Diese Überstreichung der Grabsteine oder des Mauerwerkes geschah in der Frühjahrszeit vor dem Paschafeste, teils um die Gräber wieder zu verschönern, teils um sie als nicht zu betretende unreine Stätten gut kenntlich zu machen. Äußerlich ist der Anblick dieser Gräber schön, in ihrem Innern aber sind Dinge, die auf den Menschen abstoßend wirken, wie die Gebeine und verfaulte Körperteile (*πᾶσα ἀκαθαρσία* lauter Dinge, die unrein sind und unrein machen). So erscheinen auch die Pharisäer äußerlich als gerechte, gute Menschen, tatsächlich aber erfüllt ihr Inneres Heuchelei und Gesetzeslosigkeit (*ἀνομία* Auflehnung wider das von ihnen so gepriesene *ατλ* Gesetz).
- 45 Diese scharfen Vorwürfe gegen die Pharisäer empfand ein an der Tafel ebenfalls teilnehmender Gesetzeslehrer (*νομικός*) als Beleidigungen, die auch seinen Stand treffen sollten. Jesus gibt zu, daß sein
- 46 Weheruf auch den Gesetzeslehrern gelte und begründet es damit, daß gerade sie ihren Anteil an der heuchlerischen und lieblosen Gesinnung haben. Sie verwerten ihre Gesetzeskenntnis, um daraus durch eng-

herzige Interpretationen und erweiternde Hinzufügungen eine große Menge von schwer zu erfüllenden Verpflichtungen für andere abzuleiten, selbst aber hüten sie sich, diese auf sich zu nehmen. Et wie Mt 23, 4 schildern dies Verfahren unter dem Bilde des Zusammenschnürens von schweren Bündeln (Mt), die den Mitmenschen aufgeladen werden, an deren Fortbewegung (Mt) man aber sich mit keinem Fingerdruck beteiligt. Ein zweites Wehe über die Gesetzeslehrer — bei Mt 23, 29 ff 47 f das siebente und letzte Wehe über die heuchlerischen Schriftgelehrten und Pharisäer — klagt sie der Mitschuld am Prophetenmord an. Zwar hat es den Anschein, als ob die damaligen religiösen Führer sich rein machen wollten von der Schuld ihrer Ahnen, die Propheten wie Jesajas, Jeremias und Ezechiel ermordet haben (vgl. Apg 7, 52; Hebr 11, 36 f). Sie bauten nämlich damals die Prophetengräber zu Mausoleen aus und schmückten die Grabstätten, in denen Gerechte der Vorzeit beigesetzt worden waren; ja sie sagten sich dabei ausdrücklich, wie Mt 23, 30 berichtet, von der Blutschuld ihrer Ahnen los, indem sie erklärten, bei so etwas hätten sie nicht mitgetan, wenn sie damals gelebt hätten. Aber nach dem Urteil Jesu ist das bloß eine äußerliche Art der Losfagung, und wer bloß ihre Bautätigkeit in Betracht zieht, muß aus der Errichtung von Grabdenkmälern schließen, daß sie mit dem Mord ihrer Vorfahren einverstanden (*συνευδονεῖν* Et) sind und sich als ihre echten und gleichgesinnten Nachkommen (Mt) bekunden wollen; ein solcher Grabbau muß ihnen wie ein Triumphdenkmal über einen besiegten und getöteten Feind und nicht wie ein Sühnezeichen vorkommen. Die wirk- same Lösung des Fluches, den die Blutschuld auch auf die Nachkommen vererbt (vgl. Ex 20, 5; Mt 27, 25), wäre — das muß ergänzt werden — eine Losfagung von der Gesinnung, die die Väter hatten; tatsächlich aber sind die Führer des Judentums auch heute noch ebenso propheten- feindlich wie ihre Vorfahren. Deshalb wird an ihnen die Blutschuld 49 auch ihrer Vorfahren, mit denen sie sich gewissermaßen solidarisch erklären, gerächt. Die göttlichen Ratschlüsse lassen den Prophetenmord zu. Als Fügung der Weisheit seines himmlischen Vaters (Et) verkündet Jesus den prophetischen Spruch, daß auch in der Zukunft wieder (christliche) Propheten und Apostel (Missionäre; nach Mt: weise Männer und solche, die die Heilige Schrift kennen und richtig auslegen) zu den Juden gesandt werden würden; aber diese werden dasselbe Schicksal erleiden wie die alten Propheten: Martyrien (Mt nennt speziell auch die Kreuzigung, die z. B. das Schicksal Petri war) und sonstige schwere Verfolgungen, nach Mt Geißelungen in den Synagogen (wie Paulus nach 2 Kor 11, 25) und Vertreibungen von Stadt zu Stadt. Dieser 50 Haß gegen Gottgesandte wird dann die von Gott vorausgewußte

(*ὅτι* Lk, *ὅπως* Mt) Folge eines furchtbaren Gerichtes über die Juden haben. Sie werden nicht bloß wegen ihrer persönlichen, sondern auch wegen der ererbten Blutschuld bestraft (Lk: das Blut wird von ihnen gefordert, vgl. Gn 9, 5 u. ö., Mt: alles gerechte Blut wird über euch kommen, Joel 4, 19 u. ö., Dt 28, 15). Für alle seit Erschaffung der Welt an gerechten Menschen begangenen Mordtaten werden sie büßen müssen, weil sie trotz aller Belehrungen und Warnungen Propheten-
51 mörder geworden sein werden. Als Beispiele werden zwei Mordtaten an gerechten Männern genannt, von denen die eine am Anfang, die andere am Ende der hebräischen Bibel erzählt wird, und zwar beide unter Prophezeiung der künftigen Strafe dafür. Gn 4, 8—15 erzählt die Bluttat Kains an seinem „gerechten“ (Mt) Bruder Abel, 2 Chron 24, 20—22 die auf Befehl des Königs Joas von Juda im Tempelvorhof vollzogene Steinigung des als warnender Prophet aufgetretenen Zacharias, des Sohnes des Jojadas. Letztere Untat wurde von den jüdischen Legenden öfter näher ausgemalt¹ und geschah nach den Evv zwischen dem großen Brandopferaltar im Priestervorhof und dem eigentlichen Tempelhaus (*οἶκος* Lk, *ναός* Mt). Die Lesart des Mt-Textes *νιοῦ Βαραχίου*, die trotz des Fehlens in N* und anderen wenigen Zeugen aus methodischen Gründen nicht als späterer Einschub bezeichnet werden darf, beruht auf einer Verwechslung dieses Propheten Zacharias mit dem zu den Kleinen Propheten gehörigen Zacharias, der tatsächlich Zach 1, 1 u. 7 Sohn des Barachias genannt wird. An einen anderen Träger des Namens Zacharias zu denken, etwa an einen von den Zeloten aus politischen Gründen im Tempel i. J. 68 n. Chr. getöteten Zacharias, Sohn des Baruch (?), von dem Josephus im Bell. Jud. IV, 5, 4 berichtet, ist ebenfalls unmöglich. Bei dieser Unglücksprophezeiung, deren Hauptinhalt bei beiden Evangelisten zum Schluß nochmals emphatisch wiederholt wird, dachte Jesus zweifellos an die in Bälde über das damalige Judentum (*ἡ γενεὰ αὐτῆς*) hereinbrechende Katastrophe. Deshalb folgt auch bei Mt eine Weis-
52 sagung der Zerstörung Jerusalems, während Lk, mehr dem geschichtlichen Verlauf folgend, die Prophezeiung erst später (13, 34 f) mitteilt und die gegenwärtige Gastmahlrede mit einem letzten Wehe über die Gesetzeslehrer — bei Mt 23, 13 ist es das erste — zusammenfassend und wirkungsvoll abschließt. Diese werden angeklagt, daß sie „den Schlüssel zur Erkenntnis (sc. der religiösen Wahrheit) beseitigt (*ἤραν*)“ haben oder, wie Mt es formuliert, „das Himmelreich zuschließen“. Alles, was zur gläubigen Annahme der Lehre Jesu führen mußte, wie Innerlichkeit, Demut, Reue über Sünden, Selbsterkenntnis,

¹ S. Straß-Billerbeck a. a. O. I 940 ff.

Wahrhaftigkeit, Gehorsam gegenüber Gottes Gebot, vor allem auch Verständnis der Propheten Gottes, haben diese religiösen Führer des Judentums, wie das vorausgehende Sündenregister beweist, von sich gewiesen und, was ihre Schuld furchtbar steigert, auch ihre Volksgenossen daran gehindert, den Weg zu Christus zu wandeln.

Diese zahlreichen und heftigen Vorwürfe, die Christus gegen den 53 Pharisäismus und besonders gegen seine Führer erhob und die Lk wohl in ihrem geschichtlichen Zusammenhang überliefert hat, mußten die verblendeten Angeklagten aufs tiefste erregen (*δεινῶς ἐνέχειν* sc. *χόλον* vgl. Mt 6, 19). Ihr Bestreben ging nun dahin, umgekehrt Anklagematerial gegen Jesus zu bekommen. Sie lauerten daher von der Zeit dieses Gastmahls an darauf, Jesus, der seine Wege weitergewandert war, Ausagen zu entlocken (*ἀποστοματίζειν αὐτόν*), die sich gegen ihn verwerten ließen (*δηρεῖσαι* um zu fangen, vgl. Mt 12, 13).

§ 167. Ermahnung der Jünger zu furchtlosem Bekenntnis.

Lk 12, 1—12.

In diese Periode pharisäischer Nachstellungen (*ἐν οἷς* wie Apg 26, 12) fällt auch einmal eine ganz außerordentlich große (*μυριάδων* bleibt aber trotzdem Hyperbel) Volksansammlung um Jesus. Das Gedränge um ihn war derart, daß Menschen niedergetreten wurden. Das war nicht die Haltung und Stimmung, um Predigten aus dem Munde Jesu zu hören. Darum wandte sich Jesus nur an seine Jünger, die vielleicht durch den großen Zulauf in eine nicht begründete Vertrauenseligkeit geraten waren, und ermahnte sie, sich vor allem (*πρῶτον* gehört wahrscheinlich zu *προσέχετε* und nicht zu *ἤρξατο λέγειν*) vor dem Sauerteige, das ist die Heuchelei, der Pharisäer zu hüten. Was er kurz vorher beim Gastmahl des Pharisäers als Anklage den Pharisäern vorgehalten hat, wird auch den Jüngern mitgeteilt worden sein, damit sie vor diesen religiösen Verführern, die so heuchlerisch auftreten, sich hüten können. Eine andere Gelegenheit, bei der Jesus seine Apostel gleichfalls vor dem Sauerteig der Pharisäer und des Herodes (bzw. der Sadduzäer) warnte, liegt dem Bericht Mt 8, 15 = Mt 16, 6 u. 11 f zugrunde; vgl. § 141.

über Lk 12, 2—9 vgl. § 79; Lk 12, 2 stellt eine Dublette dar zu Lk 8, 17 (vgl. § 104).

über Lk 12, 10: Die Lästerung des Heiligen Geistes (die hier gegenüber der Verleugnung Christi 12, 9 eine Steigerung darstellt) vgl. § 95.

über Lk 12, 11 f: Inspiration bei der Verteidigung vgl. § 78.

§ 168. Jesus schlichtet nicht Erbstreitigkeiten.

Lf 12, 13—14.

- 13 Vielleicht in der gleichen Periode des Umdrängtwerdens von Volks-
 scharen (12, 1) stellte ein Mann an Jesus die Forderung, er solle seinem
 Bruder zureden, daß dieser ihm einen Anteil an einer Erbschaft, den er
 ihm offenbar vorenthalten will (einen ähnlichen Fall behandelt
 14 Mt 21, 15—17), gewähre. Jesus aber lehnte diese recht menschlich
 (ἀνθρώπου) gedachte Zumutung ab mit der Begründung, daß niemand
 ihm den Beruf eines Richters oder Verteilers (in rein irdischen Streitig-
 keiten) übertragen habe.

§ 169. Der törichte Reiche.

Lf 12, 15—21.

- 15 Diese Ablehnung begründete Jesus, indem er öffentlich vor dem
 Volke das Prinzip angab, bei dessen Befolgung solche Streitigkeiten von
 selbst sich lösen: Man muß sich ängstlich vor allem, was Habsucht
 (πλεονεξία) heißt, hüten. Denn das (leibliche) Leben eines Menschen
 wird nicht durch irdische Güter erzeugt, falls (ἐν τῷ = im Falle, daß)
 16 solche ihm (überhaupt) in reichem Maße zugefallen sein sollten. Zur
 Illustrierung der Wertlosigkeit der irdischen Güter wird von Lf eine
 „Parabel“ (es ist mehr eine Beispielserzählung wie Lf 10, 29—37)
 Jesu erzählt. Es wird der Fall angenommen, daß die Ländereien eines
 17 reichen Mannes so zahlreiche Früchte hervorgebracht haben, daß seine
 Scheuern nicht mehr ausreichen, um sie darin unterzubringen. Er ent-
 19 schließt sich deshalb, neue, größere zu erbauen. Im Gedanken an den
 dann dort aufgespeicherten Reichtum verspricht er seiner „Seele“, d. h.
 dem das leibliche Leben bedingenden Bestandteil seines Wesens, große
 Genüsse: Ausruhen von der Arbeit und Sorge um Hab und Gut, die
 20 Freuden der Tafel und sonstige Vergnügungen. In diese in einem
 Selbstgespräch dargestellten Pläne griff aber die göttliche Vorsehung da-
 durch ein, daß sie noch in derselben Nacht den reichen Mann sterben
 ließ. Die dichterische Darstellung läßt Gott diesen Ratschluß dem
 törichten, weil ganz im Irdischen verstrickten Weltkinde direkt ver-
 kündigen (τὴν ψυχὴν σου ἀπαιτοῦσιν = man wird deine Seele und da-
 mit dein leibliches Leben dir abverlangen) und darauf hinweisen, daß all
 die Güter, die es sich selbst zum Genuße hergerichtet hat, irgendeinem
 21 andern zufallen werden. Die Anwendung sieht in diesem plötzlichen
 und unerwarteten leiblichen Tod, der natürlich den ewigen Tod zur
 Folge hat, auch das Schicksal all derer, die wie dieser Tor es nur auf die
 Erwerbung materieller Güter abgesehen haben und sich nicht (geistig)

reich machen durch Besitztümer, die in den Augen Gottes Wert haben (*εἰς θεόν* in bezug auf Gott).

über Lk 12, 22—32: Die Sorge um irdische Güter vgl. § 57.

über Lk 12, 33 f: Das Schätzeammeln vgl. § 54.

§ 170. Bildliche Ermahnungen zur Bereitschaft für die Wiederkunft Jesu.

Lk 12, 35—48; Mt 24, 43—51.

Das Sammeln von Schätzen im Himmel (Lk 12, 33 >) muß sich mit der Bereitschaft für den Eintritt in die Ewigkeit verbinden. Unter den Metaphern des Aufgürtens des langen Chiton an den Lenden, das der Arbeiter und Wanderer vornimmt, und des Brennens der Lampen, die das zum Handeln nötige Licht schaffen, wird bei Lk diese Bereitschaft gefordert. Es gilt ja, Jesus „den Herrn“ zu empfangen. Da legt sich die Vergleichung mit Sklaven, die ihren von einer Hochzeitsfeier (*γάμοι*) spät abends heimkehrenden Herrn erwarten, also wach bleiben müssen, von selbst nahe; wenn er an der Türe seines Hauses klopft, müssen sie ihm sofort öffnen können. Geschieht das, so belohnt sie ihr Herr für ihre Pflichttreue. Bei der Schilderung dieses ganz außerordentlich großen Lohnes hat der Evangelist nicht so sehr die Sklaven als die seligzupreisenden Diener Jesu im Auge. Jesus geht so weit, daß er durch Belohnung mit der himmlischen Seligkeit bildlich gesprochen die Rolle des aufgeschürzt arbeitenden und herantretenden Aufwärters für seine zu Tische liegenden Sklaven übernimmt und ihnen so das (himmlische) Gastmahl darbietet. Es ist eben der Lohn für getreues Ausharren, das auch nicht erlahmt, wenn die Parusie sich verzögert, d. h. mit den Worten des Gleichnisses, wenn der Herr sein Nachhausekommen bis in die zweite (9—12 Uhr) oder dritte (12—3 Uhr) Nachtwache verschiebt. Die nicht erwähnte vierte Nachtwache kam wohl praktisch nicht in Betracht; es könnte aber auch im Gegensatz zu Mt 13, 35 eine Dreiteilung der Nacht vorliegen. Die Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25, 1—13) enthält unter einem andern Bilde die gleiche Mahnung zur Wachsamkeit.

Bei Lk verschärft ein zweites Gleichnis die Forderung der Bereitschaft; Mt bringt es in der Parusierede als Begründung des Befehls: „Seid wach, weil ihr nicht wißt, zu welcher Zeit euer Herr kommt“. Einbruchdiebstähle wären unmöglich, wenn der betr. Hausherr wüßte, wann der Dieb kommt; er würde sich nicht dem Schlaf hingeben (*ἐγρηγόρησεν* *ἀν* Mt scheint im ursprünglichen Lk-Text, wie *N** und abendländische Texteszeugen erweisen, zu fehlen) und könnte dann den Dieb vertreiben. Wie ein solcher wachender Hausherr sollen auch die

Jünger Jesu wegen der Unkenntnis seiner Parusiestunde handeln. Den Vergleich mit dem Dieb (in der Nacht) bringt auch 1 Thess 5, 2 und Apf 16, 15.

Ein drittes Gleichnis ist, wie Lk berichtet, durch eine Zwischenbemerkung des Petrus veranlaßt, der im Namen der Apostel fragt, ob das von Jesus in seinem Hausherrngleichnis (wie im Sklavengleichnis) gebotene Warten auf sein Kommen nur von ihnen als den Dienern Jesu im engeren Sinne oder überhaupt von allen Menschen gefordert wird. Jesus gibt die Antwort wieder in einer Parabel aus dem Leben der Sklaven. Wenn der Fall eintritt, daß ein Herr verreist und für diese Zeit einen Sklaven als Vorsteher der übrigen (ή θεραπεία Lk = οί θεράποντες, Mt οἰκτεία Hausbewohnerschaft) und als Verteiler des Proviantes (σιτομέτριον Lk das Maß an Nahrung, ἐν καιρῷ zu rechter Zeit) auswählt, so gebietet sowohl die Pflicht der Treue und des Gehorsams wie auch die Klugheit diesem zum Verwalter erhobenen Sklaven, dem Willen seines Herrn genau zu entsprechen. Er wird sich durch seine Gewissenhaftigkeit eine weitere Erhöhung seiner Stellung verdienen und vom zurückgekehrten Herrn zum Gesamtverwalter der Besitzungen ernannt werden. In diesem feierlich versprochenen Lohn liegt bereits ein direkter Hinweis auf die ewige Seligkeit (μακάριος κτλ. wie Lk 37). Umgekehrt wird das Los dessen, der wie ein treulofer Verwalter handelt, furchtbar sein. Bei diesem nimmt das Gleichnis den Fall an, daß er seine Gewalt zu Mißhandlungen seiner Mitssklaven (Mt; Lk der Knechte und Mägde) mißbraucht und sich selbst, statt seines Amtes zu walten, Schmausereien und der Trunkenheit hingibt; er glaubt das ungestraft tun zu können, da der Herr länger ausbleibt (χρονίζει), der Sklave sich also sicher fühlt. Doch dieser kommt völlig unerwartet — Tag und Stunde sind unvermutet — zurück und haut ihn, als er das frevelhafte Verhalten seines Verwalters wahrgenommen, sofort mit seinem Schwerte nieder (διχοτομήσει haut ihn entzwei). Dem Tode folgt aber — und damit geht die bildliche Erzählung unvermerkt in die religiöse Wirklichkeit über — die Verdammnis, indem dem Treulosen der Ort zugewiesen wird, den nach Lk die Ungläubigen (ἄπιστοι, nicht die Treulosen), oder nach Mt die Heuchler (die wie die Pharisäer nur äußerlich Gottes Diener sind) einnehmen müssen. Daß es ein Ort schrecklicher Qual ist, die den dort Weilenden Heulen und Zähneknirschen abpreßt, hebt Mt wie 8, 12; 13, 42 und 50; 22, 13 hervor. Da die Apostel von Jesus auch mit einem Aufsichtsamt ausgezeichnet sein werden, ist durch dieses Gleichnis auf ihre erhöhte Verantwortlichkeit hingewiesen; Jesus will sagen: alle müssen bereit sein, ihr aber besonders.

Die Tatsache erhöhter Verantwortlichkeit bringt noch ein viertes, nur von Lf überliefertes und eng zum Vorausgehenden gehöriges Gleichnis zur Anschauung. Es ist für das Maß körperlicher Züchtigung, wie sie damals dem Sklaven gegenüber Regel war, nicht gleichgültig, ob dieser bewußt oder unbewußt dem Willen seines Herrn zuwider gehandelt und eine strafwürdige Tat oder Unterlassung (*μη ἐτοιμάσας*) weist auf die genannte Pflicht, für den heimkehrenden Herrn alles herzurichten, hin) begangen hat; im ersten Fall bekommt er viel, im zweiten Fall wenig Schläge. Das Gleichnis will sagen, daß Menschen, die die Gebote Jesu kennen und doch sündigen, von Gott viel härter gestraft werden als Sünder, die keine Kenntnis von der christlichen Offenbarung haben (vgl. Mt 11, 22 f <). Den ersteren wurde ja „viel gegeben“, so daß die allgemeine Rechtsregel gilt: Wer viel bekommt, um damit zu arbeiten, muß auch viel zurückerstatten; ja diese große Quantität des Zurückzugebenden muß sogar die Quantität dessen, was einem geliehen worden ist, übersteigen (Kapital plus Zins). Vgl. das Gleichnis von den Minen oder Talenten (Lf 19, 11—27 >), das den Jüngern Jesu ebenfalls zur Pflicht macht, die göttlichen Gnadengaben durch eifrige Arbeit zu vermehren.

In dieser Weise bereitete Jesus seine Jünger auf die Zeit seines Entferntseins von ihnen vor. Was sie während dieser Periode zu tun haben werden, ist wesentlich ein Sichbereithalten für seine Wiederkunft. Daß sich die durchaus unbekannte Zeit der Parusie auch hinauschieben kann, ist dadurch angedeutet, daß der treulose Verwalter dieses *χορρίζειν* des Herrn zur Verletzung seiner Pflicht benutzt. Der einzelne muß also auch damit rechnen, daß er die Parusie am Ende der Zeiten nicht mehr hier auf Erden erlebt. Diese Möglichkeit nötigte aber Jesus nicht, die allgemeine Ausdrucksweise von seinem Kommen abzuändern. Denn im Falle eines vorherigen Sterbens war eben der Todestag der Parusietag, da der Baum liegen bleibt, wie er fällt. Daß dieser Hinblick auf den Tod des einzelnen bei den Parusieausagen (Individualtheorie) durchaus den Gedanken Jesu entspricht, hat das in den allgemeinen Zusammenhang dieses Lf-Kapitels gehörige Gleichnis vom törichten Reichen (vgl. § 169) gezeigt.

§ 171. Das Feuer auf der Erde.

Lf 12, 49—53; Mt 10, 34—36.

Im Zusammenhang des Ausblickes auf die ernste Zeit zwischen Jesu Weggang und seiner Wiederkunft bringt Lf ein Logion, das das Anzünden eines Brandes auf Erden durch ihn als Zweck seines In-die-

Welt=Gekommenseins prophezeit. Diese Metapher (s. Mt 9, 49) gründet sich auf die das Schlechte zerstörende und reinigende Kraft des Feuers, weist also auf die in Kampf und Leiden sich vollziehende Scheidung der Geister hin (vgl. Lk 2, 34 f.). Ja Jesus ist, rein natürlich gesprochen, so grausam, daß er das schreckliche Schauspiel dieses Weltbrandes schon jetzt erleben möchte (*τί θέλω εἰ* = wie sehr würde es meinem Wunsche entsprechen, wenn). Er selbst muß das Feuer anzünden, indem er die Tat vollziehen muß, die den einen eine Torheit, den andern ein Ärgernis, den dritten Erlösung durch Gott ist (1 Kor 1, 18). Es ist sein Sterben am Kreuze, das wie Mt 10, 38 bildlich ein Getauftwerden mit der (Blut-)Taufe genannt wird. Trotz der Schrecklichkeit dieses Geschehens entzieht sich ihm Jesus nicht, sondern es drückt sogar wie eine schwere Last auf ihn, daß es noch nicht erfüllt ist. Die Deutung, daß Jesus von Todesangst gequält wird, zerstört den Parallelismus von *πῶς σὺν-έχομαι* zu *τί θέλω*. Wenn dann dieser nahe bevorstehende (darum *ἀπὸ τοῦ νῦν*) Zeitpunkt des Anzündens des Weltbrandes gekommen sein wird, wird er sich in einer bis in die Familien hineinreichenden Entzweiung der Menschen um Christi willen auswirken. Lk 12, 52 f. bezieht dasselbe wie Mt 10, 34—36; vgl. § 80.

§ 172. Beurteilung des Wetters und der Zeit.

Lk 12, 54—56; Mt 16, 2 f.

Ein anderes ebenfalls auf die kommende Zeit hinweisendes Logion war nicht mehr bloß an die Jünger, sondern an das jüdische Volk gerichtet. Bei Mt bildet es die Antwort an die ein Zeichen fordernden Pharisäer und Sadduzäer (vgl. § 140). Jesus geht von der Tatsache aus, daß die Juden sehr wohl kommenden Regen aus dem Aufsteigen einer Wolke im Westen und kommende Hitze aus dem Eintreten von Südwind voraussagen, also das Antlitz (Aussehen) von Erde und Himmel richtig beurteilen können, aber für die Bedeutung der gegenwärtigen Zeit, die den Messias gebracht hat, kein Verständnis haben. Da die Juden den Ruhmestitel, religiös das richtige Urteil zu besitzen, in Anspruch nehmen, liegt also Heuchelei vor. Bei Mt ist fast mit denselben Worten die gleiche Folgerung aus einer anderen, dasselbe besagenden Wetterregel gezogen (helles Abendrot bringt gutes, düsteres Morgenrot schlechtes Wetter). Dieser formale Unterschied nötigt wohl noch nicht dazu, den Vorgang zu duplizieren. Vielleicht standen in der gemeinsamen Quelle des Mt und Lk die beiden Regeln als Doppelspruch hintereinander (vgl. Mt 24, 40 f.). Dann müßte das Logion zeit-

sich in die galiläische Wirksamkeit Jesu, wahrscheinlich in seinen Aufenthalt in der Gegend von Dalmanutha, verlegt werden.

§ 173. Das Gleichnis von der Versöhnung auf dem Weg zum Richter.

Lk 12, 57—59; Mt 5, 25 f.

Der Ernst der gegenwärtigen Zeit legt es überhaupt nahe, dem künftigen Gerichte sich dadurch zu entziehen, daß man sich selbst schon das, was rechtens ist, sagt und danach handelt. Es ist im religiösen wie im sozialen Leben, wo ein Schuldner gut daran tut, die letzte Gelegenheit (*ὥς* = während) zur Verständigung mit seinem Gläubiger, den gemeinsamen Gang zum Richter (*ἄρχων* und *κρίτης*), auszunützen (*ὁδὸς ἐργασίαν* = operam da) und vom Gegner loszukommen (*ἀπαλλοτρίωνται*), um so den Schuldprozeß und seine schlimmen Folgen von sich abzuwenden. Vgl. über diese Parabel bei der Mt-Parallele in der Bergpredigt (§ 45). Es liegt auch hier der Fall einer verschiedenen Anwendung ein und derselben Parabel durch die Evangelisten vor. Wahrscheinlich hat sie Jesus tatsächlich in der letzten Zeit gesprochen.

§ 174. Außerordentliche Todesfälle.

Lk 13, 1—5.

In die gleiche Zeit, also auch mehr an das Ende der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, gehört die Mahnung zur Bekehrung, die Jesus an zwei große Unglücksfälle angeknüpft hat. Der erste muß sich eben erst ereignet haben, da ihn ankommende Zuhörer Jesus als Neuigkeit erzählten. Galiläische Männer wurden von (den Soldaten des römischen Prokurators) Pilatus bei der Schlachtung ihrer Opfertiere niedergehauen, so daß Menschenblut und Tierblut sich mischte. Das geschah sicher, weil die Betreffenden den Römern als Revolutionäre galten. Aber auch die Juden müssen sie für besonders schlimme Verbrecher gehalten haben, da Jesus dann die Möglichkeit eines solchen Urteils ablehnt. Vielleicht erblickte man in dem Umstand, daß sie bei der Darbringung von Opfern getötet wurden, ein Zeichen dafür, daß Gott von ihren Opfern nichts wissen wollte. Jüdische Verteidiger ihrer Religion wären nicht als Sünder, sondern als Märtyrer für Gottes Sache betrachtet worden. Es läge also die Vermutung nahe, daß es sich um Anhänger einer jüdischen Sekte, die eigene gottesdienstliche Versammlungen mit Opfern hatte, handelt. Pilatus hat auch später am Ende seiner Regierung (i. J. 35) nach Fl. Josephus (Ant. XVIII, 4, 1)

sektiererische Samaritaner, die sich auf dem Berge Garizim versammeln wollten, dort niedermachen lassen. Eine solche Zusammenrottung von Galiläern wäre aber wohl in Galiläa erfolgt, und hier war Pilatus nicht Landesherr. Darum wird der Opferakt, bei dem die Niedermeglung erfolgte, wohl im Tempel von Jerusalem geschehen sein, ohne daß gleich ein Eindringen der Galiläer in den Vorhof der Priester, wo der große Brandopferaltar stand, anzunehmen wäre, da die Schlachtung der Tiere in den äußeren Vorhöfen vorgenommen wurde. Wohl aber müssen dann die Soldaten des Pilatus in diese den Juden allein zugänglichen Plätze gewaltsam eingedrungen sein. Wahrscheinlich waren diese Galiläer Anhänger des i. J. 6 oder 7 n. Chr. aufgetretenen Revolutionärs Judas, des Galiläers (Apg 5, 37), der die die Geschichte des Judentums aufs ungünstigste beeinflussende und übertriebener Freiheitschwärmerei ergebene Zelotenpartei begründete (vgl. Jos., Ant. XVIII, 1, 1, wo sich auch allgemeine Hinweise auf die unermesslichen Leiden und die vielen Kämpfe finden, die diese revolutionäre Bewegung verschuldet hat; unter ihnen kann das von 2f allein erwähnte Blutbad sehr wohl eingereicht werden). Immerhin lehnt es Jesus entschieden ab, in diesen Fanatikern die schlimmsten Sünder unter den Galiläern zu sehen, ermahnt aber die Juden, aus diesem schrecklichen Geschehnisse die Folgerung zu ziehen, daß ihre Unbefehrbarkeit und Verstocktheit ihnen allen einen „ähnlichen Untergang“ verursachen wird. Die gleiche Nutzenwendung knüpft Jesus an einen anderen, wahrscheinlich auch kurz vorher geschehenen Unglücksfall. Ein Turm, der in der Nähe des Siloahthelmes am Ausgange des Tyropöontales (vgl. zu Jo 9, 7 § 130) stand und wahrscheinlich zu der bis dahin reichenden Stadtmauer gehörte (Jos., Bell. Jud. V, 4, 2), war eingestürzt; 18 Menschen waren dadurch ums Leben gekommen. Auch hier sah der damalige Volksglaube eine göttliche Strafe für begangene Sünden (vgl. zu Jo 9, 2), und viele mögen wegen der Schwere des Unglücks, wahrscheinlich auch wegen eines uns nicht mehr bekannten Nebenumstandes (es könnten z. B. Revolutionäre gewesen sein, die sich dort verschanzt hatten), die Getöteten als die schlimmsten Sünder (*ὀφειλέται*) von ganz Jerusalem betrachtet haben. Jesus verneint auch diese Folgerung und warnt nochmals vor Unbußfertigkeit wegen des sonst allen drohenden „ebenso“ gestalteten Verderbens. Diese so zweimal der Gesamtheit des ungläubigen Judentums prophezeite Katastrophe ist wohl auf die Zerstörung Jerusalems i. J. 70 und die damit eingetretene Vernichtung der jüdischen Nation als Gesamtheit (*πάντες* muß nicht auf alle Einzelpersonen bezogen werden) zu deuten (vgl. 13, 34 f >), wo auch Ermordung durch römische Soldaten und Mauereinsturz bei der Zerstörung der Stadt und

ähnliche Todesursachen das Schicksal vieler Feinde Christi sein wird. Daß dieser gewaltsame Tod für sie der Übergang in das dauernde Verderben bedeutet, ist wohl nur indirekt in der Drohung Jesu enthalten.

§ 175. Das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum.

Lk 13, 6—9.

Die Mahnung zur Bekehrung wird verstärkt durch ein Gleichnis, das zeigen soll, daß es allerhöchste Zeit ist, „Frucht zu bringen“, d. h. in Gesinnung und Tat ein Mitglied des von Jesus verkündeten Gottesreiches zu werden (vgl. Mt 3, 8 u. 10 <; 7, 17 ff <). Es wird der 6 in Palästina nicht seltene Fall angenommen, daß ein Fruchtbaum, hier der oft vorkommende Feigenbaum, den Vorzug hatte, in einem Weingarten zu stehen. Trotzdem blieb er bis jetzt unfruchtbar und schon seit 7 drei Jahren, d. h. der Zeit, da man von ihm Früchte erwarten durfte (*τοια ἔτη ἀπ' οὗ* N B D = drei Jahre sind es, seitdem), suchte der Besitzer des Weingartens bei seinen Besuchen vergebens nach solchen. Infolgedessen reißt ihm jetzt die Geduld und er erteilt dem Weingärtner den Befehl, den unfruchtbaren Baum auszuheben (mit den Wurzeln; *ἐκκοπον*), da er sonst nutzlos dasteht und der Erde wertvolle Säfte und Nahrungsstoffe raubt (*καταργεῖ* wertlos macht). Doch der Gärtner hat 8 die Hoffnung noch nicht aufgegeben und erbittet vom Herrn noch ein viertes Jahr. Er will außerordentliche Mittel anwenden, die Erde um den Baum herum aufgraben und Dünger hineinlegen; so könnte doch 9 die Möglichkeit künftigen Fruchttragens geschaffen werden (der Bedingungenatz *κἂν μὲν κτλ.* ist ein Ausruf, der als Ergänzung ein *εὖ ἔχει* oder ähnl. verlangt); wenn freilich auch diese letzten Mittel versagen sollten, dann mag die Aushauung vollzogen werden.

Den ungläubigen Juden soll damit zum Bewußtsein gebracht werden, daß ihnen nur mehr eine Gnadenfrist zur Bekehrung gelassen ist. Sie stehen im Weingarten Gottes, d. h. sind von Begnadigungen und Auszeichnungen Gottes überhäuft (vgl. Röm 9, 4 f), sind aber doch bis jetzt religiös unfruchtbar geblieben. Das mußte den Herrn des Weingartens erzürnen; Gottes Gerechtigkeit mußte das Verwerfungsurteil sprechen. Nur der gegenwärtige Arbeiter im Weingarten Gottes, d. i. Jesus selbst, ersuchte von Gott noch eine Gnadenfrist. Da tatsächlich das öffentliche Wirken Jesu nach unserer Annahme von der Taufe an sich bis in ein viertes Jahr hineinerstreckte, wäre es ein merkwürdiger Zufall, wenn nicht Jesus im Hinblick darauf die Zeitbestimmung von drei Jahren gewählt und so die Dauer seines bisherigen Wirkens im Judentum angedeutet hätte. Eine zu spezielle Deutung wäre es aber, wenn man unter

dem Feigenbaum nur Jerusalem als Hauptplatz des Weingartens (= Israel) verstehen wollte. Gewiß bezieht sich die Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaumes durch Jesus (Mt 11, 12 ff u. 20 >) sowie seine Klage Mt 23, 37 < auf das verstockte Jerusalem. Aber die gegenwärtige Parabel ist keine Herübernahme und Abänderung der von Mt und Mk überlieferten parabola facti.

§ 176. Die Heilung der verkrümmten Frau am Sabbat.

Lk 13, 10—17.

- Der erste der drei Heilungsberichte des Reiseberichtes ist hier von
- 10 Lk ohne genaue Orts- und Zeitbestimmung eingefügt. Nur daß sich das Ereignis in einer Synagoge und an einem Sabbat, also wohl im
- 11 Anschluß an den Gottesdienst, zutrug, wird vorausgeschickt. Jesus vollzog nicht bloß eine einfache Krankenheilung, sondern die Befreiung von einem Dämon, der in Satans (Vers 16) Dienst eine jüdische Frau „ge-fesselt“, also von ihr Besitz genommen und ihre Körperkräfte derart ge-schwächt hatte — darum heißt er *πνεῦμα ἀσθενείας* —, daß sie über-haupt nicht (*εἰς τὸ παντελές* wird wohl besser auf *μὴ δυναμένη* bezogen) gerade stehen, sondern in zusammengebückter Haltung leben mußte. Dieser beklagenswerte Zustand dauerte schon 18 Jahre, schien also hoffnungslos. Daß nichts davon erzählt ist, daß die Frau sich an Jesus um Hilfe wandte und Vertrauen zu ihm bekundete, bestätigt die Annahme von Beseffenheit. Solchen Kranken kommt Jesus, ohne von
- 12 f ihnen gebeten zu sein, entgegen. Auch hier wurde die Frau erst von Jesus herbeigerufen und erfuhr unter Handauslegung, dem bekannten Symbol der wunderbaren Kraftübertragung, Heilung. Da Bindung durch eine fremde Gewalt vorlag, verkündet Jesus die „Lösung von der Schwachheit“ schon vorher als geschehene Tatsache. Die sofort folgende Wiederkehr der Kräfte der Frau bekundete sich darin, daß sie sich wieder aufrichten konnte. Sie erkannte Gott als die letzte Ursache ihrer Heilung
- 14 und lobte ihn durch Dankgebete. Dagegen nahmen die Gegner (Vers 17) an diesem Wunder Anstoß, weil es ihrer pharisäischen Denkweise als Verletzung der Sabbatruhe erschien; nach Ex 20, 9; Dt 5, 13 stünden für Krankenheilungen die sechs Werk-tage zur Verfügung. Der ebenso denkende Synagogenvorsteher machte sich zum Wortführer in dieser Sache (*ἀποκριθεὶς* = er äußerte sich dazu), richtete aber seine Vor-würfe nicht direkt an Jesus, sondern an die anwesende Volksmenge und
- 15 verbot ihr, ihre Kranken am Sabbat zu Jesus zu bringen. Doch trifft ihn und seine Freunde (*ἐποκριταί*) sofort Jesu Anklage der Heuchelei; sie wollen als genaueste Beobachter des göttlichen Gesetzes erscheinen, gestatten sich aber selbst sofort Ausnahmen, wenn materielle Interessen

vorliegen. Keinem fällt es z. B. ein, sein Tier im Stalle am Sabbat
dürsten zu lassen, sondern jeder führt es auch an diesem Feiertage zur
Tränke, nachdem er es von der Krippe im Stall losgebunden hat. Soll 16
dann eine rein geistige Losbindung von Satans Fesseln, wie sie in der
Heilung einer Besessenen eben geschah, am Sabbat verboten sein? Diese
argumentatio a minori ad maius wird noch verstärkt, indem auch
auf den Vorzug der Kranken, von Abraham abzustammen, also dem
auserwählten Gottesvolke anzugehören, und auf die lange, mitleid-
erregende Dauer der Besessenheit hingewiesen wird. Auf diese Brand- 17
markung ihrer auf das Äußere und Mechanische eingestellten Gesinnung
konnten die jüdischen Führer nichts Stichhaltiges erwidern; sie schwiegen
also beschämt (vgl. Lk 45, 16). Umgekehrt herrschte beim Volke große
Freude darüber, daß es den Vollbringer so „herrlicher“ Wundertaten
zu sehen bekommen hatte. — Der Nachdruck dieses lukanischen Berichtes
liegt auf der Ablehnung einer pharisäischen Auffassung des Sabbat-
gebotes. Über ähnliche Sabbatkonflikte vgl. Mt 3, 1 bis 6 + (§ 69) und
die von Jo berichteten Heilungen am Bethesda-teiche (§ 87) und des
Blindgeborenen (§ 130); ebenso unten Lk 14, 1—6 (§ 180).

Über Lk 13, 18—21: das Parabelpaar vom Senfkorn und Sauer-
teig vgl. § 107 u. 108.

§ 177. Bedrohung Israels mit dem Ausschluß aus dem Gottesreiche.

Lk 13, 22—30; vgl. Mt 7, 13 f; 8, 11 f.

Wahrscheinlich hat das Bewußtsein, Perikopen aus früheren 22
Perioden oder zeitlich nicht fixierte Berichte eingeschaltet zu haben, Lk
veranlaßt, den 9, 51 ergriffenen chronologischen Faden wieder aufzu-
nehmen und zu betonen, daß Jesus so oder ähnlich predigend seine Reise
nach Jerusalem fortsetzte; die Städte und Dörfer, die er dabei durch-
wanderte, konnten ihn nicht für längere Zeit als Gast beherbergen. Das
Ziel Jerusalem rückte also immer näher. So war es auch Zeit, die
Warnungen vor dem Unglauben immer eindringlicher zu gestalten und
die Drohung mit der Hölle immer direkter auszusprechen. Dazu bot sich 23
damals, wie nur Lk erzählt, ein Anlaß, als irgendeiner der Zuhörer
Jesu nach der Zahl derer, die vom ewigen Verderben gerettet werden,
fragte; die Feindseligkeit gegen Jesus legte nahe, daß die Zahl nur klein
sein werde. Die Antwort Jesu faßt sofort das praktische Handeln ins 24
Auge und ermahnt, den Kampf, den das Leben auf Erden mit sich
bringt (2 Tim 4, 7), siegreich zu bestehen, so daß man einst „durch die
enge Pforte“ des jenseitigen Gottesreiches zum Genuß der Seligkeit
gelangen kann. Der Ernst der Mahnung wird durch die traurige
Prophezeiung begründet, daß tatsächlich viele Menschen nicht zur Selig-

keit gelangen werden; es wird zwar der Augenblick kommen, wo auch sie (im Gegensatz zu ihrem Verhalten im diesseitigen Leben) den Eintritt in den Himmel sich erzwingen wollen; aber dann wird es zu spät sein; ihr Suchen wird vergeblich sein. Vgl. die gleiche Parabel von der engen Pforte in der Bergpredigt des Mt (7, 13 f), wo sie noch durch das Gegenbild von der breiten Pforte und durch das Parallelgleichnis vom
25 engen und breiten Weg erweitert ist (§ 62). Für Lk ist die eschatologische Deutung, das verschlossene Himmelstor, die Hauptsache. Darum wird dieser Ausschluß noch erläutert, indem sich Jesus selbst in allegorischer Weise als einen Hausherrn darstellt, der abends vor dem Schlafengehen (vgl. Mt 4, 27) noch eigenhändig die Haustüre verschlossen hat (mit ἀφ' οὗ beginnt man besser einen neuen Satz). Die jetzt ungläubigen Juden erscheinen bildlich als Leute, die dann an der verschlossenen Türe anklopfen und Einlaß begehren. Aber Jesus wird ihnen erklären (mit καὶ ἀποκριθεὶς ἐρεῖ beginnt wohl der Nachsatz), daß sie ihm nach ihrer Herkunft unbekannt sind, daß also zwischen ihm und diesen Ungläubigen keinerlei Beziehungen bestehen. Ähnliches widerfährt nach Mt 25, 10—12 den törichten Jungfrauen von
26 seiten des Bräutigams; aber deswegen liegt bei Lk nicht etwa ein Ausschneid aus dieser Parabel vor. Er führt ja auch die Allegorie noch fort, indem er die ungläubigen Zuhörer Jesu noch weiter mit ihm verhandeln läßt; sie wollen das „Ich kenne euch nicht“ nicht gelten lassen und weisen darauf hin, daß sie doch sogar Tischgemeinschaft mit ihm gehabt (Jesus nahm öfter Einladungen zu Mahlzeiten der Juden an) und auf den Straßen der palästinensischen Städte und Dörfer seine
27 Predigten gehört haben (wie eben jetzt). Aber diese rein äußerlichen Beziehungen begründen kein Erkenntwerden durch Christus. Darum die Wiederholung der Versicherung Jesu, sie nicht zu kennen; ja noch mehr: eine direkte Verdammung; sie gelten Jesus als Übeltäter und müssen deshalb von ihm weichen (vgl. Mt 25, 41). Diese Verfluchung ist mit den Worten des Ps 6, 9 ausgesprochen. So lautet auch das Verdammungsurteil, mit dem Jesus in der Bergpredigt des Mt (7, 22 f) seine künftige Richterätigkeit am Jüngsten Tage offenbart; dort trifft aber das Urteil die „vielen“ Christen, die sich sogar besonderer charismatischer Auszeichnung erfreuen durften, jedoch Sünder waren (vgl. § 64); es liegt also eine mehr formale als inhaltliche Parallele zwischen
28f Mt und Lk vor. Dagegen hat die bei Lk noch folgende Schilderung des traurigen Loses der verdammten Juden, die sogar zusehen müssen, wie Heiden am himmlischen Gastmahl teilnehmen, so viel wörtliche und sachliche Gleichheiten mit der Drohwaisagung Mt 8, 11 f, die dort an die Bewunderung der Glaubensstärke des Hauptmanns von Kapernaum

angehängt ist, daß es sich wohl um ein und dasselbe Logion Jesu handelt, das aber Lk in geschichtlich wahrscheinlicherem Zusammenhang bringt (vgl. § 69). Bei ihm ist diese Umkehrung bestehender Verhältnisse in 30 der jenseitigen Zukunft eine Illustrierung des wohl sprichwörtlichen Satzes, daß manche Letzten die Ersten sein werden und manche Ersten die Letzten (vgl. Mt 10, 31 >; Mt 20, 16, § 199 u. 200).

§ 178. Jesus kündigt sein Verlassen des Gebietes des Herodes an.

Lk 13, 31—33.

Der Historiker Lk weiß zu berichten, daß der Landesherr von 31 Galiläa und Peräa, der Tetrarch Herodes Antipas (vgl. Lk 3, 1 u. 19; 9, 7 ff), in dieser späten Stunde in die Geschichte Jesu einzugreifen versuchte. Wahrscheinlich hatten die Feinde Jesu von ihm die Beseitigung Jesu verlangt. Er hatte aber Angst davor, sein Gewissen mit einem neuen Morde zu belasten, nachdem ihn die Enthauptung des Täufers schon beschwerte. Als einfachster Ausweg erschien es, wenn Jesus durch Überschreiten der Landesgrenze nach Judäa ging und so in die direkte Gewalt der Synedristen, die schon längst seinen Tod beschlossen hatten, geriet. Darum ließ er durch Phariseer Jesus diesen Rat geben; sie sollten ihn dadurch verstärken, daß sie ihm direkt mitteilten: Herodes trachte ihm nach dem Leben, sich also den Anschein geben, als meinten sie es gut mit Jesus. Tatsächlich führten die Phariseer diesen schlau ausgedachten Plan aus und kamen gerade in der Stunde zu Jesus, als er den verstockten Juden die Hölle androhte. Die Antwort Jesu be- 32 kundet, daß er auch ihre feindseligen Absichten durchschaut. Darum richtet sie sich gleich direkt an Herodes und nennt ihn einen Fuchs, d. h. einen hinterhältigen, schlau vorgehenden Menschen. Wie unrecht es ist, von ihm einen Abbruch seiner Tätigkeit zu verlangen, zeigt der Hinweis auf seine Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen, die doch nur Wohltaten für die Menschen darstellen. Diese beglückende Tätigkeit wird Jesus im Gebiete des Herodes noch fortsetzen, aber nur noch heute und morgen, d. h. in der nächsten Zukunft. Nach Ablauf dieser nur mehr kurzen Periode kommt freilich „übermorgen“ das von seinen Feinden gewünschte Ende: Jesus wird vollendet, d. h. er erleidet den gewalt- samen Tod (vgl. Hebr 2, 10; 5, 9). Herodes braucht übrigens (πλήν) 33 Jesus gar nicht zum Verlassen seines Landes zu drängen. Es geschieht schon von selbst. Jesus will sich ja nicht an den Stätten, wo er jetzt predigt und Wohltaten spendet, für längere Zeit niederlassen, sondern befindet sich nur auf der Durchreise dort. Sein Ziel ist ohnehin nur Jerusalem (ὁδὸν ἐνδέχεται es geht nicht an), weil er den Tod sucht,

Jerusalem aber den traurigen Ruf hat, daß die zu ihm gesandten Propheten dort ermordet werden (vgl. den nächsten Vers). — Diese Worte muß Jesus kurze Zeit, bevor er Judäa betrat, also wohl in Peräa (vgl. Mt 10, 1), gesprochen haben.

§ 179. Weisagung über Jerusalem.

Lk 13, 34 f; Mt 23, 37—39.

Wohl das Stichwort: Jerusalem als Prophetenmörderin war für Lk der Anlaß, ein sicher in seinen allerletzten Lebenstagen in oder bei Jerusalem selbst — es wird direkt angeredet — gesprochenes Logion Jesu anzureihen, das Mt in die Ereignisse der Karwoche einschiebt, aber auch in systematischem Zusammenhang im Anschluß an die Rede wider die Pharisäer bringt (vgl. § 166). Trotz der großen Schuld, die Jerusalem durch Ermordung von Propheten (z. B. Jer 26, 23) und Steinigung von Männern, die Gott zu ihm gesandt hatte (z. B. 2 Chr 24, 21), auf sich geladen hat, wäre noch Rettung möglich gewesen. Jesus selbst hätte sie gebracht und oftmals hat er sie deshalb den Bewohnern der Stadt angeboten; er selbst wäre die Person, um die sich die Bewohner der Stadt geschart hätten, und zugleich ihr sicherer Schutz und Schirm geworden, wofür das schöne Bild der ihre Jungen unter ihren Flügeln bergenden Henne die Vergleichung bietet. Nur der dem Willen Jesu entgegenstehende Wille der Bewohner Jerusalems ist schuld daran, daß das Unglück seinen Lauf nimmt. Die Strafe wird in einem Verlassenwerden (*ἀφίεται* Präsens, das baldige Eintreten andeutend) und einer Verödung (Mt) der von ihnen bewohnten Stadt (*ὁ οἶκος ὑμῶν*) bestehen; also liegt wieder eine Weisagung der Zerstörung Jerusalems i. J. 70 vor (vgl. Lk 13, 3 u. 5). Diese Katastrophe ist dadurch ermöglicht (Mt γὰρ), daß nun eine Zeit kommt — Jesus kündigt sie feierlich an (*λέγω ὑμῖν*) —, wo die Jerusalemiten Jesus nicht mehr zu Gesicht bekommen werden; der, der sie auch dann noch retten könnte, wird von ihnen gegangen sein. Ein Wiedersehen (in freundlichem Sinne) wird erst dann wieder stattfinden, wenn die Bewohner Jerusalems Jesus bei seiner einstigen Parusie als den „im Namen Gottes Kommenden“, d. h. als den Messias, gläubig anerkennen und jubelnd begrüßen werden (*ἐνδοξημένος*). Diese Willkommworte sind dem zum großen Hallel gehörigen Ps 118 (Vers 26) entnommen und Jesus auch bei seinem feierlichen Einzug in Jerusalem entgegengerufen worden (vgl. Mt 11, 9 +; Jo 12, 13). Es ist aber chronologisch und sachlich unmöglich, diese gegenwärtige feierliche Prophezeiung eines Wiedersehens auf den Palmsonntag zu beziehen. Vielmehr spricht hier Jesus die Erwartung aus,

daß es Juden geben wird, die sich zu ihm bekehren werden, eine Offenbarung, die auch den Apostel Paulus (Röm 11, 25 f) begeistert hat.

§ 180. Die Heilung eines Wassersüchtigen am Sabbat.

Lk 14, 1—6.

Mit diesem Sonderbericht über ein neues Wunder Jesu, die zweite Heilung im sog. Reisebericht, eröffnet Lk eine Serie von Erzählungen (bis Vers 24), die Belehrungen bei einem Gastmahl enthalten. Die erste 1 f hatte wieder eine Sabbatheilung zum Anlaß. Ein Wassersüchtiger war an einem Sabbat — nähere Orts- und Zeitangaben fehlen — in das Haus eines Führers (ἀρχων) der Pharisäerpartei gekommen, weil auch Jesus dort eingetreten war, um der Einladung zu einem Gastmahl (φαγεῖν ἄσπον παρὰ τοῦ ἀρχωνος) zu folgen. Es waren auch noch andere pharisaisch gesinnte Gäste anwesend. Alle freuten sich, das offenbar viel besprochene Verhalten Jesu nun auch persönlich genau beobachten zu können. Die vom Kranken entweder direkt ausgesprochene oder schon durch sein Kommen ausgedrückte Bitte um Heilung bot sofort Gelegenheit, zu erfahren, ob sich Jesus (wieder) über das Gebot der Sabbatruhe hinwegsetzen werde oder nicht. Zu ihrer größten Überraschung schob 3 aber Jesus ihnen selbst als pharisaisch gesinnten Kennern des altl Gesetzes (οἱ νομικοὶ καὶ Φαρισαῖοι) die Entscheidung der Frage zu, und erst als 4 sie schwiegen, also weder ein Ja noch ein Nein auszusprechen wagten, ließ er die Sprache der Tat folgen und vollzog die Heilung unter Vor- nahme einer Handlung, mit der er den Kranken an sich zog (ἐπιλαβόμε- νος wie 9, 47). Dann entließ er ihn als geheilt. Zu seiner Rechtferti- 5 gung wies dann Jesus auf einen analogen Fall hin, in dem kein Jude Bedenken trägt, die Sabbatruhe in starker Weise zu verletzen. Wenn sich das Unglück ereignen sollte, daß ein Knabe (νῖός besser bezeugt als das wohl unter dem Einfluß von 13, 15 eingedrungene ὄνος) oder auch nur ein Kind in den Brunnen schacht fällt, wird selbstverständlich von seiten des Vaters bzw. Besitzers auch am Sabbat alles aufgeboten und getan, um den Menschen oder das Tier herauszuziehen und damit zu retten. Jesus wollte durch diesen Hinweis auf erhebliche Verletzungen der Sabbatruhe zeigen, daß dieses göttliche Gebot seine Grenzen in den Forderungen der Liebe hat und insolgedessen hinter diesen zurück- stehen muß. Es wäre Grausamkeit, einen Kranken nur wegen des Sabbatgebotes länger in seinem bemitleidenswerten Zustande zu lassen, zumal der Heilungsakt selbst, auch wenn er sich mit einer kleinen Hand- lung verbindet, keine Störung der Sabbatruhe bedeutet. Die Pharisäer mußten sich also sagen, daß ihre buchstäbliche Auffassung der Sabbatruhe von ihnen selbst aus Barmherzigkeit nicht konsequent durchgeführt wird,

daß sie also kein Recht haben, Jesu Barmherzigkeitstat zu beanstanden.
 6 Das müssen sie auch gefühlt haben und darum konnten sie keine Einwände gegen Jesu Verhalten erheben.

Obwohl für Heidenchristen schreibend und jüdisch-christliche Kontroversfragen sonst meist übergehend, bietet Lf hiermit schon den dritten Bericht über Sabbathheilungen (vgl. 6, 6 bis 11+, § 89; 13, 10—17, § 176). Die Frage hat eben auch für Heidenchristen großes Interesse. Die von Mt im ersten Bericht als Sondergut eingefügte *argumentatio a minori ad maius*: Wenn man am Sabbat unbedenklich ein Schaf aus einer Grube, in die es gefallen ist, zieht, so muß man erst recht Menschen helfen, berührt sich so eng mit dem von Lf hier erwähnten Analogiebeweis, daß dieselbe Quelle angenommen werden darf.

§ 181. Mahnungen für die Gäste und den Gastgeber.

Lf 14, 7—14.

Wahrscheinlich bei dem sich der Heilung des Wassersüchtigen anschließenden Gastmahl gab Jesus wichtige sittliche Mahnungen, die auch
 7 ein Gastmahl als Bild oder Anlaß wählen. Das von ihm beobachtete (*ἐπέχων*) Auswählen der Ehrenplätze an der Tafel (wohl von seiten der Pharisäer vgl. Mt 12, 39 +) ist ihm Anlaß, diese Befundung des Ehr-
 8 f geizes als töricht zu brandmarken. Wer z. B. bei einem Hochzeitsmahl (*γάμοι*), bei dem viele Gäste geladen sind, so handelt, riskiert eine große Beschämung und Degradierung; es könnte doch später ein noch vornehmerer Gast kommen, so daß er auf Geheiß des Gastgebers diesem seinen Ehrenplatz abtreten müßte; dann bliebe nur mehr der letzte Platz,
 10 der seiner Würde nicht entspricht, für ihn übrig. Die natürliche Klugheit empfiehlt deshalb, genau umgekehrt zu handeln und sich gleich von vornherein den letzten Platz auszuwählen; dann hat man die beabsichtigte (*ἵνα*) Möglichkeit, daß der Gastgeber diese Placierung als nicht entsprechend erklären und einen besseren Platz anbieten wird; die Tischgenossen werden einen so Erhöhten dann nicht bloß wegen seiner Stellung, sondern auch wegen seiner Bescheidenheit ehren. Aus diesem „Gleichnis“ (Vers 7), das rein menschliche Schlaueit (vgl. Mt 10, 16; Lf 16, 8) zum Vergleichungspunkt für die im religiösen Leben nötige
 11 und himmlischen Lohn eintragende Demut macht, sollen die Zuhörer wieder die allgemein gültige Regel lernen, daß Selbsterhöhung Erniedrigung und Selbsterniedrigung Erhöhung im Gefolge hat (vgl. Mt 18, 4; 23, 12; Lf 18, 14). Eine ähnliche Mahnung enthält Prov 25, 6 f. Auch hier nur ein Beispiel der nötigen Demut und keine eigentliche Parabel zu finden, ist mit dem Wortlaut (*ἵνα* Vers 10) nicht ganz vereinbar; es wäre ja dann die sog. bußliche Demut, die Ehre sucht, direkt empfohlen.

Sodann wendet sich Jesus an den Gastgeber selbst. Ihm wird 12 angedeutet, daß nach dem Maßstabe der im Gottesreiche geltenden Sittlichkeit Einladungen, wie auch die gegenwärtige, wertlos sind. Solche gemeinsamen Mahlzeiten, als Frühstück oder (abendliche) Hauptmahlzeit dargeboten, können nicht einmal als Ausdruck gastlicher Gefinnung gelten. Denn dadurch, daß nur Menschen eingeladen sind, die in freundschaftlicher, verwandtschaftlicher oder nachbarlicher (hier werden aber nur die Reichen auserwählt) Beziehung zum Gastgeber stehen, verrät dieser seinen Eigennuß: er erwartet Gegeneinladungen und Vergeltung. Das 13f Richtige und allein Seligmachende ist, sich arme und kranke (z. B. verstümmelte, lahme und blinde — mit solchen Leiden Behaftete können noch als Gäste herbeigeführt werden) Menschen, die die Einladung nicht erwidern können, zu Tisch zu laden. Nur durch solche Werke der Barmherzigkeit werden religiöse Werte geschaffen, die beim Jüngsten Gericht in die Waagschale fallen und den Gerechten, die von den Toten auferstehen, ewigen Lohn vermitteln. Einladungen aus anderen guten Motiven bleiben bei dieser Würdigung der Gastlichkeit außer Betracht. Es wird nur dem Egoismus der höchste Altruismus entgegengestellt (vgl. Mt 5, 40 u. 46 f).

§ 182. Die Gleichnisse von den zum großen Gastmahl Geladenen.

Lk 14, 15—24; Mt 22, 1—14.

Lk kennt den Anlaß. Bei demselben Gastmahl, bei dem Jesus die vorausgehenden Mahnungen für Gäste und Gastgeber erteilte, begeisterte sich einer der Gäste derart für das von Jesus so geschilderte Gottesreich, daß er die Mitglieder desselben (bildlich: die dort Brot Essenden) glücklich pries, also dem Wunsche Ausdruck verlieh, auch von Jesus aufgenommen zu werden. Die Antwort Jesu zeigt ihm deshalb in einem länger ausgeführten Gleichnis, wer Mitglied dieses Reiches sein wird und wer nicht. Das Gleichnis steht in teilweise veränderter Form auch bei Mt, wo es als dritte Parabel den Parabeln von den ungleichen Söhnen und von den bösen Winzern angereiht ist, also unter den Ereignissen der Karwoche wohl nur aus systematischen, nicht geschichtlichen Gründen erscheint. Die einfachste und in sich völlig abgerundete Form, demnach wohl auch die ursprünglichste, bietet Lk. Danach beabsichtigt ein offenbar reicher Mann ein großes Gastmahl zu geben, zu dem er schon im voraus viele Gäste eingeladen hat. Damit ist Gott gemeint, der viele Menschen durch seine Gnadenauszeichnungen zur Teilnahme an seinem Reiche berufen hat; dazu gehören diejenigen Angehörigen des auserwählten Volkes Israel, die durch das Alte Testament auf eine höhere religiöse Stufe geführt worden waren, vor allem die Pharisäer

und Gesetzeskundigen mit ihrem Anhang. Solange diese göttliche Führung und Offenbarung nur allgemein auf das zukünftige messianische Reich hinwies, verhielten diese Israeliten sich gläubig; als aber dann die Zeit kam, wo sich der Anschluß an das Gottesreich hätte verwirklichen sollen, wollten sie auf einmal (ἀπὸ μᾶς sc. ὧρας) nicht mehr. Die Parabel schildert dieses negative Verhalten ausführlich. Es werden drei Beispiele von Entschuldigungsgründen angeführt, welche die Geladenen gegenüber dem Sklaven vorbringen, der im Auftrage des Gastgebers die Aufforderung, nun zu kommen, da das Mahl bereit sei (ἔτοιμά ἐστιν ohne πάντα, das wohl aus der Mt-Parallele in viele Texteszeugen eingedrungen ist), überbringt. Es ist nicht nötig, in diesem Sklaven (dem sog. δειπνοκλήτωρ oder κλήτωρ) das Bild Christi selbst zu sehen; er symbolisiert die vielen Glaubensboten, die vergeblich als Judenmissionäre wirkten. Auch die vorgebrachten Ausreden: notwendige Besichtigung eines gekauften Aßers, Prüfung gekaufter Rinder und Heirat sind keine allegorischen Einzelzüge, sondern sollen nur veranschaulichen, wie den Betreffenden persönliche Interessen wichtiger sind als die Rücksicht auf den Einladenden. Tatsächlich war es auch Weltfönn, der die Juden hinderte, „ins Himmelreich einzutreten und andere hineinzu lassen“ (Mt 23, 13 <); muß ja Jesus die Schriftgelehrten und Pharisäer sogar des Raubes und der Unmäßigkeit anklagen (Mt 12, 40 <; Mt 23, 25 <; vgl. Röm 2, 21 ff); auch Lk 16, 14 sind die Pharisäer geldgierig genannt. Die Folge dieser Ablehnung der Einladung ist, daß der mit Recht darüber erzürnte Gastgeber andere Kategorien von Menschen an seine Tafel rufen läßt. Sein Sklave muß nun die Armen und Kranken, die an den Straßen und Gassen sitzen und betteln — es sind wieder (vgl. Lk 14, 13) Verstümmelte, Lahme und Blinde, also Menschen, die noch herbeigeföhrt werden können —, zum Mahle einladen; d. h. die Botschaft des Evangeliums wendet sich von den religiös Reichen weg zu den religiös Armen und Kranken, dem ungebildeten Am-ha-arez und den Sündern. Ja, als damit die von Gott bestimmte Zahl der Ausgewählten nicht erreicht wird, also der Speisesaal immer noch Platz für weitere Gäste bietet, ergeht die dringendste (ἀνάγκασον) Einladung auch an solche, die vor den Stadttoren an den Straßen und Gartenzäunen ihr Leben verbringen, also an die Heiden (vgl. Jo 10, 16). So wird der himmlische Saal doch voll, und die zuerst geladenen Juden müssen draußen bleiben (vgl. Lk 13, 28 f >). Vers 24 gehört trotz des ὑμῖν statt σοι noch zur Rede des Gastgebers und ist nicht erklärende Bemerkung Jesu.

Mt bietet nun dasselbe Himmelreichsgleichnis wie Lk, aber um eine Reihe bedeutsamer Züge vermehrt. So erscheint der Einladende

nicht bloß als *ἄνθρωπος*, sondern als *ἄνθρωπος βασιλεύς* (wie 18, 23), womit noch deutlicher auf Gott hingewiesen wird. Das große Gastmahl wird als Hochzeitsmahl geschildert, das der König seinem Sohne, d. i. wohl Christus (vgl. Apg 19, 9), bereitet. Dadurch erscheint die Teilnahme am Mahl noch mehr als ein Akt der Huldigung für den König und seinen Sohn, und die Ablehnung ist eine Majestätsbeleidigung. Trotzdem wagen es die schon vorher Geladenen, auf die Einladung der Ansager der Mahlzeit — bei Mt sind es mehrere — mit einem Nein zu antworten, ja sie steigern sogar ihre Schuld, indem sie auch anderen Ansagern, die die Einladung wiederholen und noch dringlicher gestalten („das Frühmahl ist bereitet, die Stiere und Mastkälber geschlachtet, alles ist fertig“), nicht folgen; sie wollen offenbar dem Könige nicht huldigen, ignorieren deshalb die überbrachte Botschaft und gehen ihren gewohnten Beschäftigungen nach (Ackerarbeit und Handel — es liegt Kürzung der bei L ausgeführten Entschuldigungsgründe vor). Mt hat also die Zahl der Einladungen gesteigert und damit das unendlich große Entgegenkommen Gottes noch mehr zum Bewußtsein gebracht. Eine Ausdeutung der beiden Gruppen von Einladern (etwa Johannes der Täufer und die Apostel) erscheint nicht angezeigt. Wohl aber hat auch Mt das verstockte Verhalten des offiziellen Judentums im Auge, da bei ihm diese Parabel eine „Antwort“ an die auf Jesu Vernichtung bedachten Hohenpriester und Pharisäer (21, 45 f) darstellt. Im Hinblick auf deren feindseliges Verhalten gegen das Evangelium fügt Mt noch bei, daß „die übrigen“ der Geladenen sogar so weit gingen, die Boten des Königs zu mißhandeln und zu töten, womit die Martyrien der christlichen Judenmissionäre (z. B. Stephanus, Jakobus der Ältere) prophezeit sind. Dem schweren Verbrechen folgt die Strafe: sie besteht in einer Verbrennung der Stadt, in der die Boten des Königs getötet wurden, und einer Hinrichtung der Verbrecher; das wird durch Heere, die der König aussendet, vollzogen; diese Geladenen müssen sich also nicht in der Stadt des Königs befunden haben. Kein Zweifel, daß hier wieder eine Prophezeiung der Zerstörung Jerusalems vorliegt, die von der rationalistischen Kritik nur als *vaticinium post eventum* gewertet werden kann und zur Datierung des Mt-Evs nach d. J. 70 ausgenutzt wird. Indes ergibt sich aus vielen anderen Stellen, daß Jesus die Zerstörung Jerusalems wirklich vorausgesehen hat. Bevor dieser Rachezug vollendet sein konnte, mußte aber das bereits fertiggestellte Hochzeitsmahl von Gästen eingenommen werden. Mt nimmt nach dieser Schilderung der Zukunft mit der allgemeinen, bei ihm sehr häufigen Bezeichnung *τότε* den fallen gelassenen Faden der Berichterstattung über die Gegenwart wieder auf. Die Sklaven müssen nun, da die zuerst Geladenen sich als

unwürdig erwiesen haben, neue Gäste herbeiholen. Mt nennt nur eine Gruppe von solchen, nämlich die, welche außerhalb der Stadt an den Ausgängen (*διέξοδοι*) der (Land)straßen, also wohl da, wo das Stadtgebiet aufhört, ihren Aufenthalt haben, also Vagabunden; er weist so nur auf den Übergang der Judenmission zur Heidenmission hin. So konnten zahlreiche Heiden, und zwar sowohl solche, die sittlich gut lebten, wie auch solche, die Sünder waren, in den Hochzeitsaal eintreten, d. h. Mitglieder des Reiches Christi werden. Im Saale verbleiben und am Mahle teilnehmen, also den Genuß der Seligkeit erreichen, konnten aber — wie Mt weiter ausführt — nur die, die sich ein hochzeitliches Gewand verschafft, d. h. die Eigenschaft des Gerechtheits in den Augen Gottes durch den Glauben an Jesu Heilsbotschaft erlangt hatten. Wer ohne diese Qualität nur äußerlich dem Gottesreiche angehört, also dem Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 24—30 36—43) oder den schlechten Fischen im Neze (Mt 13, 47—50) gleicht, erfährt von seiten Gottes das furchtbare Urteil der Verdammung. Er kann dem König, der die nun herbeigebrachten Gäste mustert, auf die Frage, wie er sich unterstehen konnte, ohne Festgewand zum Mahle zu erscheinen, keine Antwort geben, wird also auf Geheiß des Königs von dessen Sklaven und Dienern gefesselt und in die Finsternis draußen, wo Heulen und Zähneknirschen herrscht — ein Bild der Hölle (vgl. Mt 8, 12, § 69) —, hinausgeworfen. Und dieses furchtbare Schicksal ist nicht etwa vereinzelt, sondern viele werden es erleben; denn die Zahl derer, die als Auserwählte Gottes selig werden, ist klein gegenüber der Zahl derer, an die Gottes Gnadenruf, Mitglied seines Reiches zu werden, ergeht. Es ziehen viele die breite Straße, die zum Verderben führt, vor (Mt 7, 13).

Mt hat hier zwei an sich verwandte Parabeln in eine zusammengearbeitet und dem ähnliche Bilder verwertenden Gleichnis von den bösen Winzern angehängt. Die eine entsprach genau der Form, die uns Lk bietet, und ist von Mt in einigen Nebenumständen ganz entsprechend seiner sonstigen Art gekürzt wiedergegeben worden. Die andere erzählte ungefähr folgendes: Ein König lud viele Untertanen seines Landes zur Hochzeit seines Sohnes ein; in einer Stadt weigerten die Geladenen sich, zu kommen, ja töteten sogar seine Boten, die die Zeit des bereitstehenden Mahles ansagten; dafür wurden die Mörder mit Hinrichtung bestraft und ihre Stadt zerstört; statt dieser Gäste wurden dann andere Leute eingeladen. Von allen Gästen wurde selbstverständlich verlangt, daß sie ein hochzeitliches Gewand anzogen¹; einer, der es wagte, ohne ein solches einzutreten, wurde hinausgeworfen und furchtbar

¹ Es wäre nicht unmöglich, daß hier ein neues, drittes Gleichnis beginnt.

bestraft. Die Einschaltung dieses zweiten Gleichnisses ist noch an einigen Unebenheiten und Unklarheiten des Mt-Textes erkennbar: *οἱ λουποὶ* Vers 6, das nach *οἱ δὲ* sc. *κεκλημένοι* nicht recht paßt; das Aussenden von Heeren Vers 7, obwohl gar nicht gesagt war, daß die Geladenen nicht am Orte des Königs sich befanden; das *τότε* Vers 8, das sich nicht auf die vorher erwähnte Zerstörung der Stadt, sondern auf den Augenblick beziehen muß, wo der König die Tötung seiner Diener erfuhr; die *δοῦλοι* von Vers 8 müssen darum auch wieder andere Diener sein; auch die Leute von der Straße müssen ein Festkleid haben.

Es gibt auch rabbinische Gleichnisse, die ebenfalls von Gästen eines Königs, die im schmutzigen Arbeitskleide erscheinen und deshalb nicht mitessen dürfen, erzählen; vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. I 878 f.

§ 183. Die notwendige Opferbereitschaft der Jünger Jesu.

Lk 14, 25—35; Mt 10, 37 f und 5, 13; Mk 9, 50.

Bei der Reise Jesu nach Jerusalem kam es häufig vor, daß ihm zahlreiche Menschen das Geleit gaben (vgl. Mk 10, 1 >). Dabei mögen gelegentlich auch manche den Wunsch ausgesprochen oder bei sich überlegt haben, dauernd in der Gefolgschaft Jesu zu sein, also seine Jünger in engerem Sinne zu werden. Auf diesen Gedanken antwortete Jesus einmal, indem er stehen blieb und sich den nachfolgenden Scharen zuwandte. Zwei anscheinend harte Bedingungen hat der Jünger Jesu zu erfüllen: er muß 1. seine nächsten Angehörigen hassen und 2. sein Kreuz tragen. Vgl. darüber § 81 zu Mt 10, 37 f und die Dublette des Logions vom Kreuztragen § 145 zu Mk 8, 34 +. Es ist also für einen, der Mitglied des Reiches Christi werden will, unbedingt nötig, sich von vornherein im klaren zu sein, daß er dieses große Ziel nur durch große Anstrengungen und Opfer erreichen kann. Drei Parabeln illustrieren diese Pflicht.

1. Wer sich ein hohes Gebäude wie einen *T u r m* (wahrscheinlich auch als Wohnung, also einen palastähnlichen Bau; schwerlich einen Weinbergsturm) aufrichten will, muß viel Geld darauf verwenden. Er muß sich also den Kostenvoranschlag genau und in Ruhe (*καθίσας*) überlegen und prüfen, ob seine Mittel ausreichen. Sonst riskiert er, daß der Bau nach der Fundamentierung stecken bleibt und die Leute, die ihn sehen, über sein Unvermögen spotten. So würde, muß die Anwendung lauten, auch ein Jünger Jesu, dessen sittliche Kräfte erlahmen, ein trauriges „Schauspiel für Engel und Menschen“ (1 Kor 4, 9) sein. Das muß also vermieden werden, aber nicht etwa dadurch, daß man die Last der Jüngerschaft überhaupt nicht auf sich nimmt. Das hieße der

Parabel eine an sich mögliche, aber durch den Zusammenhang ausgeschlossene Deutung entnehmen; wohl aber spricht dies eine ähnliche Mahnung Epiktets (Diatriben III, 15, 9—12) über die schweren Pflichten eines Philosophen direkt aus.

2. Da das Leben des Jüngers ein Kampf ist (Lk 13, 24), liegt das Gleichnis mit einem zum Kriege herausgeforderten König nahe: Ein feindlicher König ist im Begriff, mit einem Heere von 20 000 Mann in sein Land einzubringen. Nun gilt es wieder, genau und in Ruhe (*καθίσας*) sich zu überlegen, ob die eigenen Streitkräfte, die bloß 10 000 Mann betragen, ausreichen, um die doppelte Übermacht zu überwinden. Kann die Frage bejaht werden, so mag er wirklich dem Feinde entgegenziehen und sich in der Schlacht mit ihm messen (*πορευόμενος . . . συμβαλεῖν εἰς πόλεμον*). Muß aber die Frage verneint werden, so bleibt nichts anderes übrig, als den Weg friedlicher Auseinandersetzung zu wählen. Eine Gesandtschaft muß schleunigst, bevor die feindlichen Heere zerstörend in das Land eindringen, abgehen und demütig um Frieden bitten (*τὰ πρὸς εἰρήνην* = die Umstände, die zum Frieden führen). Natürlich kostet auch dieser Weg große Opfer. Das ist genau auch die Lage eines, der sich Jesus anschließen will. Auch ihm bleibt, wenn er Frieden und inneres Glück erlangen will, nicht anderes übrig als der Weg des direkten Kampfes mit den christusfeindlichen Mächten oder der Entsagung und Selbstverleugnung (Mt 8, 34 +). Darum fordert Jesus im Anschluß an dieses Gleichnis (*οὕτως*) von seinem Jünger Verzicht auf all seine irdischen Güter, wobei wie beim Verlangen, die Eltern usw. zu hassen, der Fall angenommen ist, daß die Güter ein Hindernis für den Gehorsam gegen Christi Gebot bilden.

3. Wer so kampfs- und opferbereit ist, besitzt also (*οὖν*) ein sehr wertvolles (*καλόν*) Mittel, sein Heil zu wirken. Die so beschaffene Gesinnung gleicht dem Salze. Diese Parabel bietet Lk hier in einer Form, die Mt 9, 50 und Mt 5, 13 verbindet und noch etwas mehr ausführt. Vgl. § 154 und 42.

§ 184. Die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und von der verlorenen Drachme.

Lk 15, 1—10; Mt 18, 12—14.

Neben denen, die Jesu Jünger werden wollten (14, 25 f), waren auch wieder viele (*πάντες* Hyperbel, die sich bei Lk öfter findet), die Befreiung von ihrer Sündenlast wünschten und deshalb Jesu Predigt anhörten; es waren „Zöllner und Sünder“ (vgl. zu Lk 3, 12 u. Mt 2, 15 +).

Jesus nahm sie freundlich auf und beteiligte sich sogar an ihren Mahlzeiten (wie am Gastmahl des Levi, vgl. § 72). Wiederum erregte er dadurch Anstoß bei den Führern des Judentums, den Pharisäern und Schriftgelehrten, die ihren Unwillen auch zu erkennen gaben (διεγόγγυζον, wie Lk 5, 30). Jesus mußte also wieder erklären, warum er mit Sündern verkehre. Er tut es in den drei Parabeln vom verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohn, die selbstverständlich nicht alle drei hintereinander vorgetragen worden sein müssen, sondern von Lk zusammengestellt sein können, weil sie zur gleichen Situation passen. Wahrscheinlich hat aber Jesus doch wenigstens das Parabelpaar von dem verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme zusammen vorgetragen.

Diese beiden Gleichnisse sind inhaltlich und formell parallel gestaltet. Über Lk 15, 3—7: Das Gleichnis vom verlorenen Schaf vgl. § 155. Das Gleichnis von der verlorenen Drachme sagt unter einem andern Bilde genau dasselbe. Der Sünder ist durch die Drachme (= ungefähr 80 Pf.) symbolisiert, die einer armen Frau, die damals nur 10 Drachmen in ihrem Besitz hatte, in ihrem Hause verloren ging. Wie diese sich außerordentlich freut, wenn die Mühe, die sie auf das Suchen des verlorenen Geldstückes verwendet — sie erhellt den (auch am Tage) dunklen Wohnraum und kehrt alle Winkel aus —, mit Erfolg belohnt wird, und wie sie sogar ihre Freundinnen und Nachbarinnen zur Mitfreude auffordert, so ruft die Bekehrung eines Sünders auch in der Engelwelt (ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ statt ἐν τῷ οὐρανῷ Vers 7) eine große Freude hervor. Auch hier begründet, anthropomorphistisch gesprochen, die Mühe, die sich Gott geben mußte, um das Herz des Sünders zu erweichen, den hohen Grad der Freude.

§ 185. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn.

Lk 15, 11—32.

Ein noch größerer Verlust als der eines Schafes von 100 oder 11 einer Drachme von 10 stellt für einen Vater das Verlorengelien eines Sohnes dar. Darum hat Lk als Steigerung mit neuer Einleitung (εἶπεν δέ) diese dritte Parabel angefügt. Hier ist der Sünder nicht bloß durch ein Bild, sondern direkt in seinem tiefen Fall und erfolgreichen Aufstehen dargestellt. Insofern handelt es sich um eine Beispielerzählung. Da aber die begleitenden Umstände Vergleichungsmomente enthalten, spricht man doch mit Recht von einer Parabel. Gott selbst ist „der Mann, der zwei Söhne hatte“. Der erste Teil handelt vom jüngeren, der zweite (ab Vers 25) vom älteren Sohn.

- 12f Der jüngere, also der Sünder, verlangt von seinem Vater den ihn treffenden Teil des Vermögens, und, obwohl er erst nach dem Tode des Vaters (nach jüdischem Erbrecht auf ein Drittel, Dt 21, 17) Anspruch hätte, willfahrt der Vater doch seinem Wunsche; der Sohn reißt damit bald in fernes Land. So gibt auch Gott den Menschen natürliche und übernatürliche Güter mit auf den Lebensweg; der Sünder aber gebraucht und verbraucht sie auf eine dem Willen Gottes widersprechende Weise. Der Sohn z. B. führt ein heilloses (*ἀσώτως*), liederliches Leben (mit Dirnen Vers 30) und verpraßt so das mitbekommene Vermögen; ebenso verliert jeder Sünder den ihm von Gott gegebenen Zustand der
- 14 Gnade. Das Gleichnis nimmt dann noch das Hinzukommen eines äußeren Unglücks an: eine in diesem Lande eingetretene Hungersnot
- 15 macht es unmöglich, durch Bettel sein Leben weiterzufristen. Infolgedessen verdingt der Sohn sich an einen heidnischen Gutsherrn, der ihm (für einen kleinen Lohn) die niedrigste Beschäftigung, das Schweine-
- 16 hüten auf seinen Feldern, überträgt, aber auch nichts zu essen gibt. Das schlechteste Brot der Armen, die Frucht des Johannisbrodbaumes (*κεράτιον* = Charub), wäre ihm nun willkommene „Füllung seines Bauches“ (NB u. a. schreiben statt *γεμίσαι τὴν κοιλίαν* weniger derb *χορτασθῆναι*); aber das mußte jetzt den Schweinen als Futter überlassen
- 17ff werden. So war er am Tief- und Endpunkt angelangt, und es bestand nur mehr die Möglichkeit, entweder Hungers zu sterben oder ins Vaterhaus zurückzukehren. Durch die äußere Not zur Besinnung über seinen Zustand gebracht (*εἰς εαυτὸν ἐλθὼν*), wählte der Verlorene das Letztere. In einem Monolog kommt sein Denken zum Ausdruck. Es sind teilweise noch materielle Gründe, die ihn bestimmen. Da auch die niedrigsten Diener seines Vaters, die bloß den Taglohn verdienenden, also nicht zum Hause gehörigen Arbeiter doch reichlich zu essen haben, erscheint ihm jetzt deren Stellung schon begehrenswert. Die Wiederaufnahme als Sohn hat er ja, wie er sich selbst sagen muß, durch sein schlechtes Leben verwirkt. Aber durch ein Bekenntnis seiner Schuld, das einerseits die Sünden gegen Gott (*εἰς τὸν οὐρανόν*), anderseits auch die Verletzung der Pietät gegen seinen Vater (*ἐνώπιόν σου*) offen und reumütig eingesteht, hofft er doch insoweit Verzeihung zu erlangen, daß er nicht fortgejagt wird, sondern als Tagelöhner bleiben darf. Die Sehnsucht eines jeden reuigen Sünders nach der verlorenen Vereinigung mit Gott und der Wunsch, durch ein Eingeständnis der Schuld und der Unwürdigkeit bei Gott Wiederaufnahme zu finden, kommen in diesem
- 20 Bilde ergreifend zur Darstellung. Auch die über alles Erwarten hinausgehende Barmherzigkeit Gottes gegen den ins Vaterhaus heimkehrenden Sünder wird im Gleichnis meisterhaft ausgemalt. Der Vater eilt dem

noch fernen Sohne, von Mitleid mit seinem Zustand erfüllt, sogar entgegen und begrüßt ihn durch Umarmung und Küsse aufs herzlichste. Gottes Gnade erleichtert ebenso dem Sünder die Bekehrung. Das dann 21 wirklich folgende Sündenbekenntnis und das Eingeständnis der Unwürdigkeit, als Sohn behandelt zu werden, finden ihre Antwort in 22 gesteigerten Liebesbeweisen. Der Vater fällt ihm ins Wort und gibt sofort seine Anordnungen. Der in die Lumpen des Bettlers Gehüllte muß nun wie ein Ehrengast im kostbarsten (πρώτη = erstklassig) Gewande mit einem Ring an der Hand (vgl. Jak 2, 2) und (schönen) Schuhen an den Füßen erscheinen; ihm zu Ehren wird sofort ein 23 Freudenmahl veranstaltet, zu dem das bereits gemästete Kalb geschlachtet werden muß. Als Begründung für diese auffallende Auszeichnung 24 nennt der Vater den mit den entsprechenden Aufträgen versehenen Sklaven die außerordentliche Bedeutung des Ereignisses: Es liegt eine Totenerweckung vor; der Sohn war soviel wie gestorben, weil er dem Hungertode schon verfallen (Vers 17; nicht bloß tot geglaubt) war; nun ist er wieder lebendig. Mit andern Worten: einer, der schon völlig als verloren galt, ist wiedergefunden worden. Der große Wert, den Gott auf die Bekehrung eines Sünders legt, der als geistig und für ewig tot und für immer verloren anzusehen ist, und der außerordentliche Lohn, den dessen Bekehrung findet, werden dadurch wirkungsvoll zur Darstellung gebracht. Das hochzeitliche Kleid der Gnade (Mt 22, 12) und der Schmuck der Seligkeit und die Freuden des himmlischen Gastmahls (in den Anfängen hier auf Erden, in der Vollendung im Jenseits) sind der unverdiente herrliche Lohn, den der reuige Sünder findet.

Ist aber diese außerordentliche Freude Gottes an der Bekehrung des Sünders nicht eine Ungerechtigkeit gegenüber den Menschen, die nicht gesündigt haben? Auf diese naheliegende Frage antwortet der zweite 25 Teil der Parabel, indem als Typus eines so denkenden Gerechten der ältere Sohn auftritt. Ihm war bei der Vermögensteilung (Vers 12) sein Anteil wohl zugesprochen, aber nicht ausgehändigt worden, da er als Mitarbeiter des Vaters auf dem Hofe blieb. Er kommt nun, während die Festlichkeit im Gange ist, vom Felde, also von Arbeit und Pflichterfüllung, heim und hört, als er dem Hause sich nähert, Tanzmusik (συμφορίας καὶ χορῶν). Ein Sklave erzählt ihm auf Befragen, daß 26 f seinem „gesund“ wiedergekommenen Bruder zu Ehren das Mastkalb geschlachtet worden sei. Dieser ehrenvolle Empfang erschien dem älteren 28 Bruder als ein viel zu weitgehendes Entgegenkommen seines Vaters, und er gab seinen Ärger (ὀργισθῆν) darüber dadurch zu erkennen, daß er das Haus nicht betrat. Infolgedessen kam der Vater auch ihm ent-

- gegen und suchte ihn durch gütiges Zureden freundlich zu stimmen.
- 29f Doch hat er damit zunächst keinen Erfolg. Sein Sohn klagt ihn vielmehr der Ungerechtigkeit an: Wegen der Rückkehr des jüngeren Sohnes — er nennt ihn nicht Bruder —, der das väterliche Erbe mit Dirnen verprast habe, wird das Mastkalb geschlachtet; ihm habe der Vater nie einen Bock geschenkt, damit er auch einmal mit Freunden ein Freudenmahl hätte halten können; dabei könne er sich das Zeugnis ausstellen, während der vielen Jahre, die er nun schon im Hause lebt und mitarbeitet, immer getreu seine Pflichten erfüllt und nie einem Befehl seines Vaters zuwider gehandelt zu haben. Der schlechte Sohn erfährt
- 31 also große Auszeichnung, der gute nicht einmal eine geringere. Diese schweren Vorwürfe läßt aber der Vater nicht gelten. Der Sohn (als τέκνον liebevoll angeredet) berücksichtigte dabei nicht, welch hohe Auszeichnung er in der Lebens- und Gütergemeinschaft mit seinem Vater
- 32 immer schon besaß. Das hat der unglückliche jüngere Sohn längere Zeit entbehrt und dafür Schicksale erlebt, die einem Tot- und Verlorensein gleichkommen. Die Rettung aus solchem Verderben berechtigt, ja verpflichtet (ἔδει) zu außerordentlicher Freude (εὐφρανθήναι καὶ χαρῆναι). Die Schlußworte von Vers 32 wiederholen gewissermaßen als Refrain die gleichen Worte von Vers 24. Nachdem so das Problem gelöst ist, bricht die Erzählung ab, ohne noch über das weitere Verhalten des älteren Sohnes etwas zu berichten. Gottes Barmherzigkeit und Entgegenkommen gegenüber dem Sünder ist gerechtfertigt. Der Gerechte — auch der, der nie gefehlt haben sollte — hat keinen Grund, sich über eine Benachteiligung dadurch zu beschweren. Der Besitz der Gottesgemeinschaft, das Unterpfand ewiger Seligkeit, ist ein unendlich großes Gut; umgekehrt ist die Sünde in den Augen Gottes etwas so Furchtbares, daß die Rettung aus dem Sündentode und die Versetzung in den Zustand wahren Lebens tatsächlich außerordentliche „Freude im Himmel“ (Vers 7) auslösen muß. Der ältere Sohn ist also nicht das Bild eines Juden oder Pharisäers, die über die Bekehrung von Heiden oder Sündern ärgerlich sind; wohl aber konnten die Pharisäer aus dieser parabolischen Antwort Jesu entnehmen, wie unrecht es war, sein Entgegenkommen gegen Sünder zu beanstanden. Jesus tut damit etwas, was er den Vater tun sieht, in gleicher Weise (Jo 5, 19). Daß er selbst durch seine Erlösungstat die Versöhnung des Sünders mit Gott vermittelt, kommt in diesem Gleichnis nicht zum Ausdruck, weil ein Simile nicht imstande ist, alle religiösen Beziehungen zu veranschaulichen. So ist auch die Tatsache, daß schon die Bekehrung selbst eine Wirkung der göttlichen Gnade ist, durch die Parabel nicht geschildert.

§ 186. Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter.

Lk 16, 1—13.

Literatur: M. Rüdter, Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter (Bibl. Studien XVII 5), Freiburg i. Br. 1912.

In einer neuen und unbestimmt gehaltenen Situation redet Jesus 1 f seine Jünger an, die von 12, 54 bis 15, 32 nicht mehr direkt erwähnt waren. Das Gleichnis stellt nochmals einen Sünder vor Augen, aber einen, der sich nicht durch Rückkehr ins Vaterhaus, sondern durch Flucht in fremde Häuser rettet. Er war in der angesehenen Stellung des Güterverwalters eines reichen Grundbesitzers, hatte aber Mißwirtschaft getrieben und wurde deshalb von seinem Herrn, dem seine Verfehlungen angezeigt (*διεβλήθη*) worden waren, des Amtes entsetzt (*τί τοῦτο ἀκούω*; = was muß ich da hören?); es wurde ihm nur mehr eine kurze Frist zur Ausarbeitung der Rechnungsablage gelassen. Diese be- 3 f nutzte er aber schlauerweise zu seiner Rettung. Bei der Überlegung — sie ist wieder wie 15, 17 ff als Monolog geschildert —, daß Amts-entsetzung für ihn den Ruin bedeutet, da er physisch nicht imstande ist, körperlich zu arbeiten (*σκάπτειν* ist pars pro toto) und das Betteln ihm moralisch unmöglich ist, kommt ihm die Idee, Menschen für sich zu gewinnen, die den aus dem Hause Gejagten dann freundlich bei sich aufnehmen. Er wandte sich deshalb an alle Schuldner seines Herrn 5 ff und vereinbarte mit ihnen heimlich unter vier Augen eine Herabsetzung der Schuldsomme, die dem Herrn verborgen bleiben mußte, weil die Schuldscheine verfälscht wurden. Der Schuldner mußte statt des wahren Betrages einen niedrigeren einsetzen. So wurde einem, der 100 Bat (= ungefähr 38 Hektoliter) Öl dem Herrn schuldig war, die Hälfte, einem andern, der sogar 100 Kor (= ungefähr 380 Hektoliter) Weizen schuldig war, ein Fünftel in betrügerischer Weise nachgelassen. Beide hatten diese Naturprodukte vom Großgrundbesitzer gekauft, waren aber noch das Geld dafür schuldig. Daß diese Schuldner Pächter gewesen seien, die ihre Pachtschuld in Naturalien bezahlen mußten, ist nicht angedeutet. Jedenfalls werden die herbeigerufenen Schuldner nicht alle Pächter gewesen sein.

Ohne zu erzählen, daß dieser raffiniert ausgedachte Betrug auch 8 gelungen ist, indem tatsächlich die Schuldner den seines Amtes entsetzten Verwalter in ihr Haus aufnahmen — als Komplizen des Verbrechers konnten sie ja nicht anders —, fügt Lk gleich an, was „der Herr“, d. i. Jesus, zu der geschilderten Handlungsweise des „ungerechten Verwalters“ zu sagen hatte (vgl. Lk 18, 6, wo in ähnlicher Weise ein Urteil Jesu über den ungerechten Richter angeführt ist). Er fand (trotz

- der unbestreitbaren Verwerflichkeit seines Vorgehens) doch etwas Lobenswertes daran (*ἐπῆνεσεν*): die Art, wie er seine Zukunft sicherstellte, war sehr klug. Dieses „Lob“ dem reichen Mann, der dann „der Herr“ wäre, in den Mund zu legen, ist nicht möglich, weil dieser nach der Art, wie man sich den Fortgang der Erzählung zu denken hat, den Betrug nicht gemerkt hat (sonst hätte der Verwalter doch sehr unklug gehandelt und sich und seinen Komplizen schwere Bestrafung zugezogen). Auch schließt sich Vers 8^b, der sicher eine Aussage Jesu wiedergibt, derart eng begründend (*ὅτι*) an 8^a an, daß hier nicht der Übergang von der Erzählung zur Anwendung liegen kann. Es soll ja nicht begründet werden, warum der Großgrundbesitzer seinen treulosen Beamten lobte, sondern warum letzterer klug gehandelt hatte. Vers 8 ist also so zu umschreiben: „Und Jesus sprach in bezug auf den ungerechten Verwalter folgendes Lob aus: Er hat klug gehandelt, weil Weltfinder überhaupt diese Eigenschaft besitzen.“ Wenn es gilt, mit Mitgliedern der Korporation, der sie angehören (*γενεά* Familie und sonstige Gemeinschaft), also Menschen ihresgleichen, in Beziehung (*εἰς*) zu treten, entwickeln diese ganz von diesseitigen und rein irdischen Gedanken erfüllten Menschen (*οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου*) in der Wahl ihrer Mittel und der Energie ihres Vorgehens eine weit größere Klugheit als die vom Lichte der göttlichen Offenbarung erleuchteten Mitglieder des Gottesreiches (*οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός* wie Jo 12, 36 und 1 Thess 5, 5).
- 9 In Vers 9 wird die Rede Jesu mit *καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω* direkt fortgeführt, weil in dem *ἐπῆνεσεν* Vers 8 implicite ein *εἶπεν* enthalten war = auch ich (nicht bloß das Beispiel des ungerechten Verwalters) sage euch. Die Anwendung der Parabel gilt also den Jüngern Jesu (Vers 1), welche die irdischen Güter, die die Menschen so oft zur Sünde verführen — sie heißen darum hier und Vers 11: ungerechter Mammon (vgl. über das Wort § 56) —, dazu benutzen sollen, um sich die Freundschaft ihrer Mitgenossen im Gottesreiche zu erwerben. Das geschieht durch Werke der Barmherzigkeit, Almosengeben usw., wozu Gott den Menschen die irdischen Güter anvertraut hat; sie sind auch nur Verwalter derselben. Nach dem Sage: „Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, habt ihr mir getan“ (Mt 25, 40), sind die so unterstützten armen Jünger Jesu in der Lage, die ihnen erwiesenen Wohltaten im Jenseits zu vergelten, indem auch ihr Wohltäter mit ihnen in die himmlischen Wohnungen einziehen darf; statt des mit dem Sterben ausgegangenen (*ἐκκλίπη*) irdischen Reichtums tauschen sie die Güter der ewigen Seligkeit ein.
- 10 Es ist also für ein Mitglied des Gottesreiches von großer Bedeutung, daß er die richtige Einstellung zu den irdischen Gütern, wie

Reichtum u. a. gewinnt. An sich erscheinen sie gegenüber den religiösen Werten als etwas sehr Nebensächliches und ganz Geringes (*ελάχιστον*). Und doch hängt das ewige Heil davon ab, daß sie gut und getreu, d. h. dem Willen ihres Spenders entsprechend, verwaltet werden. Es ist im religiösen Leben wie im profanen: einem Menschen, der das Wenige, was ihm zur Verwaltung übergeben wurde, getreu verwaltet, kann man ruhig auch große Werte anvertrauen, während man sich umgekehrt sagen muß: Wer schon in kleinen Dingen sich nicht als zuverlässig erweist, wird es erst recht nicht in großen sein. Auf das christliche Leben angewendet, 11 heißt das: Wer die äußeren, eigentlich nur scheinbaren Güter wie den ungerechten Mammon nicht so verwenden kann, wie es der Wille Gottes ist, dem kann niemand „das Wahre“, d. h. die echten, wirklichen (religiösen) Güter „anvertrauen“; er würde damit nichts anzufangen wissen. Mit andern Worten (Parallelismus): wer fremdes Eigentum, d. h. die 12 irdischen Güter, nicht treu verwaltet (wie der ungerechte Verwalter), ist auch nicht würdig, das zu empfangen, was ihm als Eigenbesitz von Gott zugedacht ist (*ζωὴ αἰώνιος* im Vollsinn des Wortes). Er wird nie die frohe Botschaft Jesu hören: „Guter und getreuer Knecht, weil du über Weniges getreu warst, will ich dich über Vieles setzen“ (Mt 25, 21 u. 23). Das Stichwort: Getreue bzw. ungetreue Verwaltung, hat Lf wohl veranlaßt, dieses Logion Jesu der Parabel anzufügen. Noch wahrschein- 13 licher ist dies bezüglich des folgenden Verbotes, Gott und dem Mammon zugleich zu dienen, das wörtlich ebenso in der Bergpredigt (Mt 6, 24) steht. Vgl. § 56.

§ 187. Antwort auf den Spott der geldgierigen Pharisäer.

Lf 16, 14—18; vgl. Mt 11, 12 f; 5, 18 u. 32.

Solche und ähnliche Äußerungen über die dringende Notwendig- 14 keit, die irdischen Güter zum Wohltun zu verwenden (*ταῦτα πάντα*), waren den Pharisäern, die sie hörten, derart zuwider, daß sie nur Hohn und Spott für Jesu Person hatten (*ἐξεμυκτήριζον αὐτόν*). Als geldgierige und ehrgeizige Leute, die im Besitz irdischer Güter den Segen Gottes und ein Unterpfand seines Wohlgefallens erblickten, hatten sie für Jesu Empfehlung der Armut und Demut kein Verständnis. Sie 15 müssen deshalb bei einer nicht näher bezeichneten Gelegenheit wieder den Vorwurf hören, daß sie sich zwar äußerlich vor den Menschen den Anschein geben, gerechte und gute Menschen zu sein, daß aber Gott als Herzenskenner anders über sie urteilen muß, da er die rein irdischen Größen (was die Menschen in Hochmut und Ehrgeiz schaffen) nur mit tiefem Abscheu betrachten kann. Um die Wertlosigkeit der Gerechtigkeit der Pharisäer (vgl. Mt 5, 20) noch mehr hervorzuheben, fügt Lf drei

Logia an, die zeigen, daß die Bedeutung des atl Gesetzes eine andere ist, als die Phariseer sie lehren:

- 16 1. Das Alte Testament (*ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*) hat (alleinige) Geltung nur bis zum Beginn der messianischen Zeit, also zur Predigt Johannes des Täufers, und wird dann durch die frohe Botschaft von der Gründung des Gottesreiches, an das jedermann (*πᾶς* Menschen von überall her) sich herandrängt, abgelöst. Das Logion ist von Mt (11, 12f) in Jesu Zeugnis über den Täufer überliefert worden. Vgl. § 84.
- 17 2. Trotzdem behält aber das Alte Testament voll und ganz seine Geltung; ja sogar seine kleinsten und nebenächlichsten Mitteilungen und Bestimmungen haben einen festeren Bestand als die Welt. Das Logion hat wohl seine Heimat in einer Äußerung Jesu über seine Stellung zum atl Gesetz, wie sie in der Bergpredigt (Mt 5, 18) vorliegt. Vgl. § 43.
- 18 3. Die unvollkommene (pharisäische) Gesetzesbefolgung zeigt sich z. B. in ihrer engen Auffassung von der Ehescheidung. Darum folgt das Verbot der Wiederverheiratung im Falle der Entlassung einer Ehefrau durch ihren Gatten. Der sich wiederverheiratende Gatte und der Mann, der die Geschiedene heiratet, begehen Ehebruch. Auch in der Bergpredigt (Mt 5, 32) hat Jesus diesen Fall als Antithese zwischen atl und ntl Gerechtigkeit vorgebracht (vgl. § 46). Wahrscheinlich haben aber beide Evangelisten das Logion der Mt 10, 2—12 (= Mt 19, 3—9) überlieferten Perikope entnommen und unter systematischem Gesichtspunkt angereicht. Vgl. § 195.

§ 188. Der reiche Prasser und der arme Lazarus.

Lk 16, 19—31.

- Unter dem Gesichtspunkt: Beurteilung pharisäischer Geldgier (Vers 14) fügt Lk als Sondergut noch die Erzählung Jesu vom jenseitigen Schicksal eines Reichen und eines Armen an. Jesus wollte darin zeigen, welch furchtbare Gefahren mit dem Reichtum verbunden sind und welch herrlicher Lohn der Armut zuteil werden kann. Es handelt sich also nicht um eine Parabel im eigentlichen Sinne, d. h. um eine Vergleichung, sondern um eine Beispielserzählung, die allerdings bei Schilderung eschatologischer Zustände wie alle apokalyptischen Offenbarungen der Bilderrede, also einzelner Gleichnisse (Metaphern, Allegorien), bedarf. Dabei schließt sich Jesus ganz den jüdischen Jenseitserwartungen an. Die berichteten Tatsachen sind nicht geschichtliche Tatsachen, sondern erdichtete Fälle. Ein sehr reicher Mann, dessen Name nicht genannt wird (wohl *damnatio memoriae*), und ein bettelarmer Mann namens Lazarus (über den Namen vgl. zu Jo 11, 1) sind die Hauptpersonen des Dramas. Ersterer führt ein Schlemmerleben, hält alle
- 19f

Tage luxuriöse Tafeleien (*εὐφραίνεσθαι* = Freudenmahlzeit halten) und trägt kostbare Kleider aus Purpurstoff und Byssus (wohl feiner ägyptischer Wollstoff). Letzterer lebt im tiefsten Elend; eine schwere Krankheit, die ihm Geschwüre am Körper verursacht hat, macht ihn völlig hilflos, so daß er sich von andern Menschen an das Tor des vornehmen Hauses des Reichen legen läßt, um dort von den Vorübergehenden sich etwas zu erbetteln. Dabei wäre ihm so leicht zu helfen 21 gewesen; wenn man ihm nur die Abfälle vom Tische des Reichen herausgebracht hätte, wäre sein Hunger gestillt gewesen. Aber kein Mensch kam zu ihm (das ist zu ergänzen); dagegen bildeten unreine Tiere, nämlich Hunde, die ihm seine Wunden beleckten, seine (unwillkommene) Gesellschaft (*ἀλλὰ καὶ* drückt die Steigerung der Verlassenheit aus). Der Reiche hat also die buchstäblich nächste Gelegenheit, auch nur in geringstem Maße Barmherzigkeit zu üben, in seiner Härte und Grausamkeit unbenuzt gelassen. Lazarus hingegen hat als „Armer im Geiste“ (Mt 5, 3) sein trauriges Geschick ertragen. Der Tod beider 22 f bringt nun eine völlige Umkehrung der Verhältnisse: Dem hier Unglücklichen wird im Jenseits Glückseligkeit, dem hier Glücklichen dort furchtbare Pein beschieden; das letzte, was ihm die Welt an Ehren erwies, war sein (prunkvolles) Begräbnis. Die Seelen beider wanderten — bei Lazarus wurde sie von Engeln getragen — ins Totenreich. Die folgende Schilderung stellt sie aber als mit ihren Leibern verbunden dar (wie z. B. Apf 6, 11 Seelen mit weißen Kleidern angetan werden). Lazarus befindet sich „im Schoße Abrahams“ (*εἰς τὸν κόλπον, ἐν τοῖς κόλποις* eigentlich an der über dem Gürtel sich findenden Bauschung des Gewandes), also an dem Orte, wo die Gerechten des Alten Bundes weilen, und in innigster Lebensgemeinschaft mit Abraham, der Reiche dagegen im Hades (was hier nicht bloß Totenreich, sondern Gehenna, Hölle bedeutet). Wie nach Lk 13, 28 ff die Juden an dem Ort, wo Heulen und Zähneknirschen herrscht, Abraham, Isaak und Jakob und die übrigen Seligen schauen, so sieht auch der Reiche von ferne Abraham und Lazarus in ihrer Seligkeit; ja er kann sogar, wie die dichterische Gestaltung der 24 Erzählung es annimmt, aus der Ferne ein Gespräch mit Abraham führen. Er bittet diesen nicht um Befreiung aus der ihm durch das Höllenfeuer bereiteten Pein, die er offenbar als gerechte Strafe anerkennt, sondern nur um eine ganz geringe und momentane Vinderung seiner Qual; wenn Lazarus zu ihm kommen und eine mit Wasser angefeuchtete Fingerspitze auf seine Zunge legen würde, wäre diese kleine Stillung seines brennenden Durstes (*καταψύχειν* kühlen) schon eine große Wohltat für ihn. Aber Abraham kann sich seiner nicht erbarmen 25 und Lazarus mit einem solchen Auftrag in die Hölle senden, weil er da-

mit die von Gott gewollte Ordnung der Verhältnisse zerstören würde. Dieser hat Lohn und Strafe in unwiderruflicher Weise verteilt. Der Lohn, den der Reiche sich wünschte und den er für seine (wenigen) guten Werke verdiente, bestand in rein irdischen Gütern; diesen ihm gebührenden Lohn (*τὰ ἀγαθὰ σου*) hat er, wie ihm seine Erinnerung sagen muß, bereits im diesseitigen Leben empfangen (vgl. Mt 6, 2 5 u. 16), während der arme Lazarus seine schweren Leiden tragen mußte. Die Umkehrung der Verhältnisse im Jenseits muß daher für Lazarus den Trost (*παρακαλεῖται*) und für den Reichen die Strafe für seine schweren Sünden (besonders seine Unbarmherzigkeit) bringen. „Vater Abraham“ (Vers 24 und 30) kann also seinem „Kinde“ (d. i. Nach-
 26 kommen) keine Hilfe schicken. Selbst wenn er wollte, so käme zur moralischen Unmöglichkeit die physische (*καὶ ἐν πᾶσι τοῦτοις* = außerdem besteht bei all diesen Verhältnissen die Tatsache, daß; zu den geschilderten Hinderungsgründen kommt noch ein weiterer), daß Gott zwischen dem Ort der Gerechten und dem der Sünder „einen gewaltigen Abgrund“ geschaffen (*στηριζειν* fest begründen) hat, der jedes Hinüber- oder Herüberkommen hindert.

27 f Ein zweiter Teil der Erzählung, der aber keineswegs als späterer Nachtrag gelten darf, läßt die Gesinnung des Verdamnten in freundlichem Lichte erscheinen. Dieser ist nicht von Wut und Rachsucht erfüllt und auf die Verführung anderer Menschen bedacht, wie es sonst diabolische Art ist, sondern fügt sich in die Unabwendbarkeit seines Geschicks, will aber nun erreichen, daß die ihm auf Erden am nächsten stehenden Personen, seine fünf Brüder, die dasselbe Sündenleben führen wie er seinerzeit, vor so furchtbarer Strafe bewahrt bleiben. Daher die Bitte an Abraham, sie durch Lazarus, der dazu in die Welt zurückkehren mußte, warnen zu lassen (*διαμαρτύρεσθαι* = er soll bezeugen, wie die jenseitigen Strafen sind). Die Sechszahl der schlechten Brüder ist vielleicht nicht zufällig gewählt, sondern, weil 6 tatsächlich als böse
 29 Zahl galt (vgl. 666 in Apg 13, 18). Auch diese Bitte muß Abraham abschlagen, weil eine solche Sendung eines Verstorbenen gar nicht notwendig ist; das religiöse Wissen, das die Brüder brauchen, um ihr Leben als ein sündiges und strafwürdiges zu erkennen, vermittelt ihnen das Alte Testament, die Gesetzgebung des Moses und die Predigt der Propheten; sie brauchen bloß das zu befolgen, was dort geschrieben
 30 steht, und dann werden sie gerettet werden. Da aber der Verdamnte weiß, daß sich seine Brüder in ihrem Leichtsinn um diese Gebote praktisch nicht kümmern, hält er doch das außerordentliche Mittel eines Wunders für nötig; wenn ein wieder auf die Welt gekommener Verstorbener ihnen predigen würde, würde das auf sie einen solchen Eindruck machen,

daß sie sich bekehren würden. Aber auch das gibt Abraham nicht zu. 31 Ein Mensch, der von den Toten auferstanden ist, würde doch nicht die Autorität beanspruchen können, die Moses und die Propheten besitzen; wer es also wagt, der Predigt dieser großen Männer der Vergangenheit den Gehorsam zu verweigern, wird sich auch durch das Erleben eines Wunders nicht umstimmen lassen; dazu gehört eine Vertiefung in die göttliche Offenbarung und eine Willenskraft und Selbstverleugnung, die das Anstaunen eines Wunders nicht zu schaffen vermag (vgl. Jo 2, 23 f.). Auf seine eigene Auferstehung und die trotz dieses Wunders fortdauernde Verstocktheit der Juden hat Jesus mit diesem Satz wenigstens nicht direkt hingewiesen, wie überhaupt die ganze Erzählung durchaus mit rein jüdischen Begriffen und Vorstellungen arbeitet und an sich auch im Munde eines Rabbi denkbar wäre. Auch im zweiten Teile wird nicht die Schuld des Judentums, das sich durch Moses und die Propheten nicht zu Christus führen läßt (wie Jo 5, 46 f.), sondern wie im ersten ein unmoralisches Leben ohne Werke der Barmherzigkeit gebrandmarkt. Für das *Ek-Ev*, das die Pflicht der erbarmenden Liebe besonders betont, ist diese Sonderperikope charakteristisch.

Bei *Ek* reihen sich (wie 16, 16—18) wieder Logien an, die aber weder mit dem Vorausgehenden noch untereinander in innerem oder äußerem Zusammenhang stehen:

über *Ek* 17, 1 f.: Der Weheruf über den Ärgernisgeber vgl. § 153.

über *Ek* 17, 3 f.: Die Pflicht des Verzeihens vgl. § 158.

über *Ek* 17, 5 f.: Der senfkornartige Glaube vgl. § 148.

§ 189. Gleichnis vom Sklaven, der seine Pflicht tut.

Ek 17, 7—10.

Literatur: R. Weiß, Feuerseelen. Zur Parabel von den minderen Knechten (Theol. Pratt. Quartalschrift 76, 80—93 202—219).

Auch diese Fortführung der Rede Jesu ist nur äußerlich an das vorangehende Logion angehängt. Sie will in einer Parabel die Frage beantworten, ob ein Jesusjünger durch Erfüllung des göttlichen Willens sich Dank vonseiten Gottes erwerben kann. Es wird gezeigt, daß Gott einem solchen pflichttreuen Christen, von dem der praktisch sich nicht verwirklichende (vgl. 1 Jo 1, 8) Fall angenommen ist, daß er tatsächlich alle Gebote beobachtet hat, ebensowenig Dank schuldig ist, wie ein Herr seinem Sklaven dankbar dafür ist, daß er seine Pflichten erfüllt hat. Wie das Leben dieser Weltkinder (*ἐξ ὁμῶν*) zeigt, nützt im 7f Gegenteil der Herr seinen Sklaven bis aufs äußerste aus. Wenn dieser abends müde von der Arbeit des Pflügens oder des Hütens der Herden heimkommt, gönnt ihm sein Herr nicht etwa Ruhe; er fordert ihn nicht

freundlich zur sofortigen Stärkung durch Speise und Trank auf (anders 12, 37), sondern legt ihm neue Arbeiten auf; der abgearbeitete Sklave muß noch die Abendmahlzeit herrichten und bei Tisch servieren; erst, wenn das alles vorüber ist, darf er selber essen und trinken. Der Herr hat gar nicht das Empfinden, daß er seinem Sklaven für treue Pflichterfüllung Dank schulde. Genau so wenig schuldet aber auch Gott seinen getreuen Dienern, selbst nicht den getreuesten, irgendwelchen Dank, und der Jesusjünger, der seine eigenen Leistungen, auch die ganz vollkommenen, richtig einschätzt, darf sie nur als Zahlung einer Gott geschuldeten Summe, nicht als Gewährung eines Nutzens für Gott werten. Gott gegenüber bleibt er in jedem Fall ein „unnützer Sklave“, der nur seine Pflicht tun, aber, weil besitzlos, nichts aus Eigenem seinem Herrn schenken und damit dessen Dank erwerben kann. Deshalb muß aller himmlische Lohn, den Christus so oft den guten Werken verheißt, wie auch die Versetzung seiner Jünger aus dem Stand der Sklaven in den der Freunde (Jo 15, 15) als völlig frei gewährtes göttliches Gnadengeschenk angesehen werden.

§ 190. Die Heilung der zehn Aussätzigen.

Lk 17, 11—19.

Gott schuldet den Menschen nicht Dank, wohl aber die Menschen ihm. Das zeigt diese Wundererzählung, die dritte im Reisebericht (vgl. 11 § 176 u. 180), die auch örtlich näher bestimmt ist. Jesus befand sich auf einer Jerusalemreise und war im Begriffe, Galiläa zu verlassen. Er wählte aber nicht den Weg durch Samaria, sondern zog der Grenze zwischen Samaria und Galiläa entlang (*διὰ μέσον* = *διὰ μέσον*), wahrscheinlich dem Jordantal zu (also von Nordwesten nach Südosten). Es kann sich um eine andere als die 9, 51 oder 13, 22 erwähnte Jerusalemreise handeln; wenn um dieselbe, so jedenfalls noch um den 12 ff Beginn der Reise. Damals wirkte Jesus das große Wunder einer Heilung von zehn Aussätzigen zugleich, die in der Nähe eines Dorfes aus einer gewissen Ferne seine Barmherzigkeit erflehten. Das Reinwerden trat ein, als sie sich dem Gebote Jesu entsprechend vertrauensvoll auf den Weg gemacht hatten, um sich von jüdischen Priestern ihre Gesundung beglaubigen zu lassen. Es war also eine Fernwirkung und die Reihenfolge der Ereignisse war umgekehrt gegenüber der Mk 1, 40 15 f bis 45 + (vgl. § 68) berichteten Heilung eines Aussätzigen. Nur einer von den Zehn, und zwar ein Samariter, der sich in diesem Grenzgebiete seinen jüdischen Leidensgenossen hatte anschließen können, empfand es als eine Pflicht der Dankbarkeit, nach dem Eintritt der Reinigung sofort ähnlich wie Naaman der Syrer (4 Kg 5, 15) zu seinem Wohltäter

zurückzukehren und ihm seinen Dank auszusprechen, wobei er die Zeremonie größter Verehrung, das Niederfallen aufs Antlitz vor seinen Füßen, vollzog. Da er Jesus als Werkzeug in Gottes Hand ansah, pries er auch Gott selbst (vgl. 13, 13). Jesus nahm diese Huldigung liebevoll entgegen und betonte seiner Umgebung gegenüber durch rhetorische Fragen, daß die übrigen neun Geheilten es zu keiner Befundung des schuldigen Dankes gebracht haben und sich hierin von einem Mann aus fremdem Stamm — die Samariter galten nicht als volle Juden — beschämen ließen (ähnlich wie vom barmherzigen Samariter 10, 33 ff.). Dem 19 Samariter selbst verkündete Jesus, daß er seine Rettung (wohl nicht bloß Heilung wie 8, 48; 18, 42, sondern wie 7, 50) seiner gläubigen Gesinnung zu verdanken habe, die ihn zum Hilferuf, aber auch nachher zur Verehrung der Person Jesu getrieben hat.

§ 191. Das Kommen des Gottesreiches.

Lk 17, 20 f.

Ohne engeren Zusammenhang schließt Lk Belehrungen Jesu über sein zukünftiges Reich und seine Wiederkunft an. Die erstere war durch eine Pharisäerfrage nach der Zeit, in der das von Jesus gepredigte (vgl. Lk 16, 16) und von den Juden sehnlichst erwartete Reich Gottes gegründet und verbreitet werden würde, veranlaßt. Jesu Antwort lehnt zunächst negativ falsche jüdische Zukunftserwartungen ab. In ihrer Äußerlichkeit erwarteten die Pharisäer ein Reich, dessen Dasein man ebenso wie ein rein irdisches Reich wahrnehmen, das man in irgendeiner Gegend schauen kann; wenn auch der unsichtbare Gott der eigentliche Herrscher ist, so muß sich seine Herrschaft doch äußerlich bemerkbar machen (*παράληψις* wird z. B. vom Beobachten der Krankheits-symptome gebraucht). Das alles stellt Jesus in Abrede, da das Gottesreich positiv eine im Innern der Menschen (*ἐντός ὑμῶν*) sich verwirklichende Größe ist. Äußere Organisationen, die aber alle auf Seelsorge abzielen, wie die Kirche, sind damit ebensowenig ausgeschlossen wie durch Jo 4, 23. Die Deutung: „Erwartet das Reich nicht als in der Zukunft sich offenbarend; denn es ist schon in eurer Mitte gegründet“, entspricht nicht dem genauen Wortlaut und der Gedankenverbindung und ist auch durch Mt 11, 12 = Lk 16, 16 oder Mt 12, 28 = Lk 11, 20 keineswegs gefordert.

§ 192. Der Tag des Menschensohns.

Lk 17, 22—37; vgl. Mt 13, 15 f; Mt 24, 26 f 37—41 17 f 40 28.

Vom Reiche wird zum König übergegangen; diese Belehrung wird aber im engen Kreise der Jünger gegeben, obwohl sie nicht bloß vom Schicksal der Apostel, sondern auch aller Mitglieder des Gottesreiches

- spricht. Der Gedankenfortschritt und die Verbindung der einzelnen Aussagen sind deutlich erkennbar, so daß eine einheitliche Parusiepredigt und nicht eine Sammlung von Logien über die Parusie vorzuliegen scheint.
- 22 Die nächste Zukunft wird, wie Lk allein hervorhebt, durch ein gewaltiges Sichsehnen der Jünger nach der Wiederkunft Jesu (des Menschensohnes) charakterisiert sein; Leiden und Bedrängnisse werden das Warten auf den Sieger über die Feinde der Christen steigern. Das Erleben auch nur eines Tages dieser glücklichen Periode würde sie schon befriedigen. Aber dieser Trost wird ihnen nicht zuteil; sie müssen vor der Wiederkunft
- 23 Christi sterben. Ihre gedrückte Stimmung wird von Verführern ausgenutzt werden. Pseudomeßiasse werden da und dort (nach Mt 24, 26 in der Wüste oder in den Kammern der Häuser) auftreten und Anhänger um sich versammeln, aber die Wiederkunft (Mt: die Parusie) Christi ist kein abseits oder im Verborgenen sich abspielender Vorgang, sondern wird weithin sichtbar sein wie der Blitz, der an einem Ort des Horizonts aufleuchtet und auch an entfernten Orten (Mt 24, 27: er
- 25 leuchtet vom Osten bis zum Westen) noch gesehen wird. Nach einer dem Lk eigenen Zwischenbemerkung machte Jesus aber darauf aufmerksam, daß die nächste Aufgabe, die er zu erfüllen hat, eine harte ist: viele Leiden und Verwerfung durch die Juden stehen ihm noch bevor; die Ausdrucksweise ist fast dieselbe wie bei der ersten Leidens-
- 26 f weisagung Lk 9, 22 Δ . Dann wird das Wiederkunftsthema fortgesetzt und das plötzliche, unerwartete Eintreten dieser Periode, das für die Welt eine Katastrophe bringt, verglichen mit der Sintflut und mit der Zerstörung Sodomas. Erstere brach über die damaligen Menschen — daß sie Sünder waren, wird als bekannt vorausgesetzt — herein, als sie unbekümmert um Höheres in den Tag hineinlebten und einfach ihren Nahrungs- und Geschlechtstrieb befriedigten; ἡσθιον. ἐπιουον = Mt 24, 38 ἡσῶν . . . τρώγοντες καὶ πίνοντες; ἐγάμον, ἐγαμίζοντο: sie heirateten und wurden in die Ehe gegeben (nämlich die Töchter) = Mt γαμοῦντες καὶ γαμίζοντες: sie heirateten und gaben in die Ehe (nämlich die Eltern). Deshalb (Mt οὐκ ἔγνωσαν: weil sie die drohende Gefahr nicht erkannt und sich bekehrt hatten) bedeutete der Tag, da Noe sie verließ und die Arche bestieg, den Anfang ihres Verderbens:
- 28 f sie gingen alle in der Sintflut unter. Ebenso war es — wie Lk als Parallele hinzufügt — bei der Katastrophe, die die Bewohner von Sodoma vernichtete. Auch damals lebten die (sündigen) Menschen wieder sorglos dahin, aßen, tranken, trieben Handel und Feldbau und bauten sich Häuser. So wurden sie von dem Feuer- und Schwefelregen, den Gott am Tage der Flucht Lots vom Himmel herabsandte (Gn 19, 24),
- 30 völlig überrascht und insgesamt vernichtet. Der Tag, da der Menschen-

sohn (auf den Wolken des Himmels) erscheinen wird (Mt 24, 30 +), wird ähnliche plötzlich hereinbrechende Naturkatastrophen, die die Welt zerstören werden, im Gefolge haben. Da wäre es sinnlos, wenn sich der Mensch noch an irdisches Besitztum klammern und um Rettung des irdischen Lebens besorgt sein wollte. Wer z. B. zufällig auf dem flachen Dache seines Hauses weilen wird, braucht sich nicht noch Geräte im Hause zu holen, und der Feldarbeiter, der gerade auf dem Acker arbeitet, braucht nicht mehr (nach Hause) zurückkehren, um sich etwa, wie Mt und Mt hinzufügen, seinen Mantel zu holen. Diese beiden Syn (Mt 13, 15 f; Mt 24, 17 f) haben dieses Logion als Beispiel, wie schnell die Flucht aus Judäa bei der bevorstehenden Zerstörung Jerusalems vor sich gehen muß, angeführt, dadurch aber seinen ursprünglichen Zusammenhang und Sinn verändert. Das Zurückschauen auf irdisches Hab und Gut würde zur Folge haben, daß das Schicksal der Frau des Lot, die sich nach Gn 19, 26 auf der Flucht umschaute und zu einer Salzäule wurde, auch die betreffenden Menschen treffen würde. Jetzt darf das irdische Leben nichts mehr bedeuten und es gilt in besonderem Maße die Paradoxie, die Jesus offenbar öfter im Zusammenhang mit der Notwendigkeit des Kreuztragens (vgl. Mt 10, 39; 16, 25 +; auch Jo 12, 25) seinen Jüngern eingeschärft hat, daß man gerade durch Hingabe des Lebens ($\psi\upsilon\chi\eta$) in den leiblichen Tod das Leben selbst sich erhält ($\zeta\omega\omicron\gamma\omicron\upsilon\epsilon\iota$ zum Leben gebiert, d. h. lebendig erhält), während umgekehrt der (vergebliche) Versuch, das Sterben zu vermeiden, den Verlust des Lebens für die Ewigkeit, d. h. die Verdammnis, nach sich ziehen würde. Das Schicksal der Menschen am Wiederkunftstage ist nur mehr die Alternative: Entweder von Christus angenommen, d. h. der Zahl seiner Auserwählten beigelegt und in das Gottesreich eingeführt werden (vgl. Mt 25, 34; 1 Thess 4, 17), oder von Christus zurückgelassen werden, d. h. auf der Erde verbleiben und mit ihr untergehen, um als Verdammter weiterzuleben. Diese Scheidung der Menschen wird völlig unabhängig von äußeren Lebensumständen und Örtlichkeiten vollzogen. Beispielsweise wird angenommen: die einen trifft es nachts, während sie im Bette liegen, andere, wie Mt 24, 40 überliefert, während sie auf dem Felde arbeiten, und wieder andere — und das sind niedrige Sklavinnen —, während sie den Mühlstein der Handmühle drehen (Lk 17, 36 ist unecht und aus Mt 24, 40 eingeschoben); und jedesmal ist es dann so, daß von solchen in ganz gleichen Verhältnissen sich befindenden Menschenpaaren der eine Mensch in den Himmel, der andere in die Hölle kommt — je nachdem sie eben innerlich gut oder schlecht sind. Die bei Lk allein überlieferte Frage der Jünger nach dem Orte, wo das Prophezeite geschehen wird, also wohl wo sich die Wieder-

kunft Christi abspielen wird, beantwortet Jesus nicht direkt, sondern verweist nur auf das Sprichwort, daß wo ein (toter) Leib (*σῶμα*, Mt *πῶμα* ein Nas) ist, sich auch die Adler (genauer die Nasgeier, die zu den *ἀετοί* gerechnet wurden) zusammenfinden, um ihn aufzufressen (vgl. Job 39, 30). Damit ist wohl ähnlich wie in Apg 19, 17 f und 21 auf die Vernichtung der Gottlosen am Ende der Zeiten hingewiesen und gelehrt, daß die Feinde Jesu der Verdammung nicht entgehen werden, gleichgültig wo sie sind und wo der Herr wiederkommt. Das muß auch der Sinn der Mt-Parallele (24, 28) sein.

§ 193. Das Gleichnis vom ungerechten Richter.

Lk 18, 1—8.

Auch die beiden letzten Perikopen, mit denen der lukanische Reisebericht schließt, hängen mit dem Thema der Wiederkunft Christi zusammen. Sie erst wird den verfolgten Jüngern Jesu die Befreiung von ihren Feinden bringen. Das zeigt die „Parabel“ vom „ungerechten Richter“ (Vers 6), die, wie Lk einleitend bemerkt, die Pflicht immerwährenden Gebetes (vgl. 1 Thess 5, 17), bei dem es kein Erlahmen oder Verzagwerden (*ἐγκακεῖν*) gibt, lehren will (*πρός* in bezug auf). Trotz mancher Ähnlichkeiten mit der Parabel vom bittenden Freund (Lk 11, 5—8) darf sie nicht als andere Formulierung dieser Vorlage angesehen werden. In ihr werden ein richterlicher Beamter, der sich um Gott und sein Gebot nicht kümmert und auch ohne Scham Menschenfahrungen übertritt (*ἐντροπεσθαί τινα* sich vor jemand schämen), und eine hilflose, von einem Gegner bedrückte Witwe einander gegenübergestellt. Die Witwe verlangt vom Richter ein gerichtliches Urteil, das ihr recht und ihrem Gegner unrecht geben soll. Da aber der Richter den Prozeß nicht führen will, kommt sie immer und immer wieder (*ἤρχετο* Imperfekt) zu ihm und wiederholt ihre Bitte. Nach einiger Zeit gibt der Richter doch nach. In einem Selbstgespräch (vgl. 12, 17 ff; 15, 17 ff; 16, 3 f) werden seine Gründe mitgeteilt. Sie sind nicht religiöser oder humanitärer Art, sondern reinem Egoismus entsprungen; der Richter will der ständigen Belästigungen durch die Frau los sein und befürchtet, sie könnte schließlich (*εἰς τέλος*) eine Verzweiflungstat begehen und ihm (unerwartet) ins Gesicht schlagen (*δωπαῖζειν*; manche deuten übertragen: sie könnte bis ans Ende, d. h. immer wieder ihn belästigen, was aber dem griechischen Ausdruck weniger entspricht und fast tautologisch ist). Ohne zu berichten, was selbstverständlich ist, daß der Richter dann wirklich der Witwe zu ihrem Recht verholfen hat, fügt Lk die von Jesus gemachte Anwendung der Parabel an (*εἶπεν δὲ ὁ κύριος* ähnlich wie *καὶ ἐπῆρσεν ὁ κύριος* 16, 8). Er fordert seine Jünger auf, das Selbst-

gespräch des Richters, d. h. die Tatsache, daß er sich vornimmt, Recht zu schaffen, ins Auge zu fassen. Die gleiche Absicht hat auch Gott; auch er wird — so lautet die argumentatio a minori ad maius — seinen Auserwählten, den treuen Jüngern Jesu, in den Bedrückungen und Verfolgungen ihr Recht verschaffen, wenn sie ohne zu verzagen ihre Hilferufe immer und immer wieder zum Himmel senden; er wird dieser fortgesetzten Bestürmungen durchaus nicht überdrüssig, sondern hört sie geduldig an, bis er endlich sie erhören kann. καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς ist wohl noch Fortsetzung der rhetorischen Frage, wozu das οὐ μὴ vor ποίησιν zu ergänzen ist — Sollte dann Gott seinen Auserwählten einstens nicht Recht schaffen und sie jetzt nicht geduldig anhören (μακροθυμεῖν = μακροθύμως ἀκούειν Apg 26, 3), nachdem schon ein so schlechter Mensch wie der Richter sich oft bitten läßt und schließlich auch tut, worum er gebeten wird. Andere Auffassungen wie: „Wird Gott nicht Recht schaffen und wird er etwa noch Langmut gegen die Feinde der Auserwählten üben?“ (Eccli 32, 22) oder: „Wird Gott nicht Recht schaffen und wird er etwa seinen Auserwählten gegenüber noch lange zögern?“ oder: „Wird Gott nicht Recht schaffen denen, die ihn anrufen und denen gegenüber er langmütig ist?“ entfernen sich zu stark von der Ausdrucksweise des Lk oder vom Zusammenhang mit der Parabel. Die Antwort auf die rhetorische Frage betont feierlich die Sicherheit 8 des Sieges der Gerechten: die Zukunft wird ihnen ihr Recht gegenüber ihren Feinden bringen und zwar schon die nächste Zukunft (ἐν τάχει). Es ist zweifellos ein Hinweis auf die baldige Wiederkunft des Menschensohnes, der das Richteramt über die Lebendigen und Toten ausüben wird. Darum schließt sich auch ganz passend die sehr traurige Frage Jesu an, ob er als Menschensohn (seine Beteiligung am Gerichte ist als bekannte Wahrheit von Lk übergangen) aber (πλήν) dann auch wirklich bei seiner Wiederkunft Recht schaffen kann und solche Menschen vorfinden wird, die in ihrem Leben den Glauben an Jesus Christus festgehalten haben (vgl. Lk 8, 12 f; 17, 6). Die großen Katastrophen der Endzeit, die Vorbilder von der Sintflut und von Sodom (17, 26—30), die Mächte der Verführung (17, 23), die nach Paulus noch einen großen Abfall verursachen werden (2 Thess 2, 3), lassen den Pessimismus der Frage als begründet erscheinen (vgl. Mt 22, 14). Er ist geeignet, die Gemüter aufzurütteln und vor falschem Selbstvertrauen zu warnen. Das tut auch die folgende Beispielserzählung.

§ 194. Der Pharisäer und Zöllner im Tempel.

Lk 18, 9—14.

Als letzte Perikope seiner „großen Einschaltung“ bringt Lk eine 9 „Parabel“, richtiger eine Beispielserzählung, welche sich besonders an

solche pharisäisch gesinnte Zuhörer wandte, die sich ihres Heiles völlig sicher fühlten. Sie stellten sich das Zeugnis aus, gerechte Menschen, d. h. treue Beobachter des alt Gesetzes zu sein und verachteten deshalb
 10 alle Menschen, die nicht ihresgleichen waren. Jesus erzählt, was wiederholt im Tempelvorhof der Israeliten, wo sich die frommen Beter auch zu privater Andacht einfanden, zu beobachten war. Er nimmt an, daß zwei Menschen, die religiös im größten Gegensatz zueinander standen, ein besonders frommer Pharisäer und ein Angehöriger des verrufenen Standes der Zöllner, gleichzeitig ihre Gebete im Vorhof verrichten (ἀνέβησαν und Vers 14 κατέβη, weil das Tempelareal östlich, südlich
 11 ff und westlich zu Tälern abfällt). Der erstere stellt sich offen zum Gebete (das stehend gesprochen werden mußte) auf (σταθεὶς), der letztere bleibt bescheiden im Hintergrunde (μακρόθεν ἐστὼς) stehen und gibt eine tiefe Reue und Zerknirschung über sein schlechtes Leben äußerlich dadurch zu erkennen, daß er nicht einmal den Blick zum Himmel zu erheben wagt (Zeichen der Scham) und sich an die Brust schlägt (Zeichen der Trauer). Auch inhaltlich stehen die Gebete der beiden Männer in vollendetem Gegensatz: Der Pharisäer denkt an seine sittliche Höhe und trägt stolz seine Vorzüge Gott, dem er damit seinen Dank bekunden will, ausführlich vor; der Zöllner denkt in seiner Demut nur an seine Sünden und bittet Gott kurz um Verzeihung (ἰλάσθητί μοι. laß dich mit mir versöhnen). Die Liste der Vorzüge des Pharisäers nennt zuerst den großen Abstand von den Menschen, die nicht seinesgleichen sind; er freut sich, daß sein Gewissen nicht mit den groben Tatsünden der gewalttätigen (ἄρπαγες) oder sonstigen (ἄδικοι) Rechtsverletzung (gegenüber dem Nächsten) oder des Ehebruchs (vgl. Röm 2, 21 f) oder der Bedrückung und Erpressung, wie sie die Zöllner damals übten, belastet ist. Positiv rühmt sich dann der Pharisäer auch wieder zweier das äußere Handeln betreffender, außerordentlicher Vorzüge: er hält freiwillig wöchentlich zweimal (Montag und Donnerstag) einen Fasttag und gibt seinen Zehnten von allem, was er erwirbt, also nicht bloß von Getreide, Wein und Öl, wie es Dt 14, 22 f vorschrieb, sondern auch von den Bodenerträgen (vgl. Mt 23, 23; Lk 11, 42) und wohl auch von
 14 den übrigen erworbenen Gütern. Trotz dieses Freiseins von schweren Tatsünden und dieser opera supererogatoria lautet das Urteil Jesu (λέγω ὑμῖν) zugunsten des Zöllners. Er hat sich durch sein Reuegebet die Verzeihung Gottes erworben und kehrt nunmehr als „gerechter“ Mensch in sein Privatleben zurück. Der Pharisäer dagegen ist wohl in seinen, aber nicht in Gottes Augen gerecht (παρ' ἐκεῖνον = wider jenen, im Gegensatz zu jenem; die weitverbreitete Lesart ἢ γὰρ ἐκεῖνος ist

sprachlich nicht möglich¹; es fehlt ihm das Verständnis dafür, daß die Pflichten gegen Gott mehr als bloßes äußeres Tun und Lassen sind und nur durch Betätigung von Gottes- und Nächstenliebe, die Innerlichkeit und Demut im Gefolge hat, erfüllt werden können. Es ist ein Unding, Gott durch Aufzählung guter Werke gewissermaßen eine zu zahlende Rechnung zu präsentieren (vgl. Lk 17, 10). Darum muß Gott auch in diesem Falle die irdischen Verhältnisse umkehren (vgl. Lk 14, 11; Mt 23, 12): den stolzen Pharisäer erniedrigen und den demütigen Zöllner erhöhen — endgültig beim letzten Gericht, wo Seligkeit oder Verdammung den Menschen als ihr ewiges Schicksal verkündet werden wird. Dem Paulusschüler Lukas muß es besonders wertvoll gewesen sein, diese die Rechtfertigungslehre seines Meisters trefflich illustrierende Beispielserzählung seinem Sondergut einzufügen.

¹ F. Schultheiß, Zur Sprache der Evangelien, erklärt sie als palästinensisches Vulgärgriechisch (Zeitschrift für die ntl Wissenschaft 21, 224).

15. Teil. Der synoptische Reisebericht.

§ 195. Unauflöslichkeit der Ehe und Ehelosigkeit.

Mt 10, 2—12; Mt 19, 3—12; vgl. Mt 5, 32 und Lk 16, 18.

Als erstes Ereignis aus der Lehrtätigkeit Jesu in Judäa und Peräa berichten Mt und Mk ein Gespräch mit Pharisäern, die ihn — allerdings nur, um Anklagepunkte gegen ihn zu gewinnen — über die Erlaubtheit der Ehescheidung bzw., wie Mk genauer sagt, darüber, ob schon jeglicher beliebige Grund eine solche rechtfertigt, befragen. Lk hat diese speziell jüdische Auffassungen betreffende Perikope seinen heidenchristlichen Lesern nicht mehr erzählt, weil er das Wesentliche schon im Logion 16, 18 mitgeteilt hatte. Der Inhalt des Gespräches ist von beiden Syn inhaltlich gleich, aber in verschiedener Reihenfolge überliefert; Mk scheint den geschichtlichen Hergang (zuerst Dt, dann Gn), Mt die Belehrung in systematischer Darlegung (zuerst Gn, dann Dt, das deshalb als Einwand verwendet wird) wiederzugeben. Zunächst ließ Jesus nach Mt seine Gegner selbst die mosaische Vorschrift zitieren, die als Grundlage der damals viel verhandelten und von Rigoristen und laxisten ganz verschieden beantworteten Kontroverse zu gelten hat, Dt 24, 1, wo dem Manne die Entlassung seiner Ehefrau unter der Bedingung, daß er ihr einen Scheidebrief ausstellt, gestattet wird (vgl. zu Mt 5, 31 in § 46). Die von den Juden aus dieser Gesetzesstelle gezogene Folgerung, daß Ehescheidungen dem göttlichen Willen entsprechen, läßt aber Jesus nicht gelten und erklärt diese Vorschrift lediglich als eine Konzession an den moralischen Tiefstand der Juden; die Härte, d. h. Unempfänglichkeit ihres Herzens gegenüber höheren religiösen Einwirkungen hat Gott veranlaßt, sich zeitweise auch mit geringeren sittlichen Leistungen zufrieden zu geben und die mosaische Konzession zuzulassen (wie in den übrigen in den Antithesen der Bergpredigt genannten Fällen). „Das war aber von Anfang (der Menschengeschichte) an nicht so“ (Mt 8). Der ursprüngliche Wille Gottes war die Unauflöslichkeit der Ehe. Das wird durch wörtliche Zitierung von Gn 1, 27^c und der Worte Adams (Mt: Gottes) Gn 2, 24 bewiesen. Erstere Stelle weist auf die Zweigeschlechtlichkeit der Menschen, letztere auf die Vereinigung von Mann und Frau „zu einem Fleische“ hin (im Mt-Text fehlen die Worte *καὶ προσκολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ* in *8 B u. a.*, aber wohl nur wegen eines Homoioteleuton-Fehlers). Aus diesem Aufgehen der beiden Ehegatten in einer Einheit folgert Jesus ein Zusammen-

paaren (*συνέζευξεν*) derselben durch Gott selbst; keiner menschlichen Autorität steht es also zu, diese Einheit zu lösen, und die Differenz zwischen dem göttlichen Willen in der Urzeit und dem in der mosaischen Zeit, zwischen Uroffenbarung und mosaischer Offenbarung muß von dem, der kam, das Gesetz zu erfüllen, nunmehr beseitigt werden. Daher proklamiert Jesus feierlich (*λέγω δὲ ὑμῖν Mt*) das Verbot, sich gegen die Einheit der Ehegatten zu versündigen. Nach Mt geschah es nach der Disputation mit den Pharisäern zu Hause im Kreise der Jünger, die wieder nähere Aufschlüsse über das den Pharisäern Gesagte erbaten. Der Satz muß aber auch, wie Mt 16, 15 u. 18 nahelegt und Mt hier wie in der Bergpredigt 5, 32 berichtet, in voller Öffentlichkeit gesprochen worden sein. Jesus erklärt es als eine Verletzung des 6. Gebotes Gottes: „Du sollst nicht ehebrechen“, wenn ein Mann seine Frau entläßt und eine andere heiratet. Der für Heidenchristen bestimmte Mt-Text behauptet das gleiche auch bezüglich der Frau, die ihren Mann entläßt; bei Juden war das rechtlich nicht möglich (vgl. 1 Kor 7, 13). Somit ist die Ehe als unauflöslich erklärt und jede Wiederverheiratung der Gatten unmöglich gemacht. Anscheinend kennt aber Mt eine Ausnahme, da er bei dem Entlassungsverbot wieder die „Unzuchtsklausel“ *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ = παρεκτός λόγον πορνείας* Mt 5, 32 beigefügt hat. Dadurch könnte als kontradiktorisches Gegenteil der Aussage gefolgert werden: Ein Mann, der seine Frau auf Unzucht, also Ehebruch ertappt hat, darf sich wiederverheiraten. Erwägungen allgemeiner Art und die Beachtung des Zusammenhangs, der die größtmögliche Hochhaltung der Einheit der Ehe im neuen Reich fordert, nötigen aber dazu, die brachylogische und nicht völlig korrekte (vgl. auch Vers 1 u. 2) Ausdrucksweise des Mt, die durch die Einfügung der Unzuchtsklausel entstanden ist, aufzulösen in die zwei Aussagen: Gegen die dauernde Zusammengehörigkeit von Mann und Frau versündigt sich 1. schon der, welcher seine Frau entläßt, außer es geschieht wegen Ehebruchs, 2. der, welcher sich wiederverheiratet. Die erste Aussage beantwortet die Pharisäerfrage von Vers 3 dahin, daß einzig und allein Ehebruch, bei dem die Einheit ohnehin schon zerrissen ist, zur Entlassung berechtigt, also nicht die vielen anderen Gründe und Vorwände, welche die Sazisten unter den Rabbinen gelten ließen; die zweite verbietet die Wiederverheiratung. Die Frage, ob der Mann einer ehebrecherischen Frau sich wiederverheiraten dürfe, erfährt also auch bei Mt keine direkte Beantwortung, geschweige denn Bejahung; der Fall wird eben als besonders zu beurteilender ausgeschieden. Im Judentum erlangte ein betrogener Ehegatte schon dadurch volle Freiheit, daß die Ehebrecherin hingerichtet wurde; vgl. § 46.

Nun fügt auch Mt eine mit der Ehefrage zusammenhängende Jüngerbelehrung an. Als Kinder ihrer Zeit und ihres in Ehefragen

frei denkenden Volkes fanden die Jünger den Standpunkt Jesu offenbar sehr rigoristisch und meinten, daß dann bei dieser Sachlage (*aitia* = causa) die von Gott eingeführte und bei den Juden für den Mann fast pflichtmäßige Ehe keine das Heil fördernde Einrichtung sei (*οὐ συμφέρει*); es schien ihnen unter diesen Umständen die Ehelosigkeit den Vorzug zu verdienen, da man damit den geschilderten Konflikten und Bindungen aus dem Weg geht. Diese Empfehlung jungfräulichen Lebens (*τὸν λόγον τοῦτον* geht sicher nicht auf den folgenden Vers, wahrscheinlich aber auch nicht auf Jesu Verbot der Ehescheidung) ist aber nach Jesu Antwort nur einigen von Gott besonders begnadigten Menschen faßbar. Das zeigt ein Blick in das praktische Leben (*γὰρ*). Ohne geschlechtlichen Verkehr mit Frauen leben tatsächlich nur solche Menschen, die es entweder infolge eines Geburtsfehlers oder infolge von Kastration nicht können, und solche, die sich freiwillig zu einem Leben, wie es diese Eunuchen führen müssen, verpflichtet haben. Letzteres kam damals aber (fast) nur bei Jüngern Jesu vor, die vollkommene Mitglieder des Reiches Gottes „ohne Ablenkung“ (1 Kor 7, 35) sein wollten. Außerhalb dieser ersten Christen gab es also (die wenigen Ausnahmen werden nicht in Betracht gezogen) keinen Zölibat, sondern nur Eunuchentum. Die als dritte Gruppe hier genannten Männer, „die sich selbst zu Eunuchen gemacht haben“, als solche zu betrachten, die physisch an sich die Kastration (wie z. B. Origenes in hyperaszetischem Eifer) vollzogen haben, ist unmöglich, da es unter den Jüngern Jesu sicher damals keine Kastraten gab; solche konnten ja nach Dt 23, 2 nicht Mitglieder jüdischer Gemeinden sein. Freiwilliger und dauernder Verzicht auf sexuelle Betätigung war aber von Anfang an ein von manchen Jesusjüngern erstrebtes Ideal, sollte aber nach dessen Weisung immer nur von solchen Menschen als dauernde Verpflichtung übernommen werden, die von Gott mit der dazu nötigen Einsicht und Kraft ausgestattet sind.

§ 196. Jesus als Kinderfreund.

Mt 10, 13—16; Mt 19, 13—15; Lk 18, 15—17.

Von den Eheleuten zu den Kindern! Damals, als Jesus noch mit seinen Jüngern in einem Hause Judäas oder Peräas verweilte (Mt 19, 10), wurde von Bewohnern des betr. Ortes eine größere Anzahl von Kindern zu ihm gebracht. Man wußte, wie Jesus viele Kranke durch Berührung geheilt hatte, und wollte, daß er auch die Kinder durch seine Berührung vor Gefahren schütze. Mt erklärt die Berührung genauer (entsprechend dem letzten Vers der Perikope bei Mt) als Händeauflegung, verbunden mit Gebet. In wohlmeinender Absicht, aber in Verkennung der Anschauungen Jesu, wollten ihm seine

Jünger diese Störung fern halten und machten den Personen, die die Kinder herbeigebracht hatten, mit heftigen Worten Vorwürfe. Jesus aber war über diese Verständnislosigkeit gegenüber seiner Aufgabe sogar unwillig (*ἡγανάκησεν* Mt, von den andern Syn ausgelassen) und verbot ihnen das Fernhalten der Kinder. Er erblickt gerade in ihnen und den Menschen, die ihresgleichen sind, die geeigneten Mitglieder des Gottesreiches. Denn wer das Gottesreich annehmen, d. h. der Einladung zum Eintritt Folge leisten will, muß es machen wie ein Kind, das seinem Führer im Bewußtsein seiner Hilflosigkeit vertrauensvoll und mit aller Hingebung folgt. Ohne einen solchen kindlichen Sinn kann man auch nie und nimmer Jünger Jesu werden. Mt hatte (18, 3) diese Mahnung, „wie die Kinder zu werden“, der Belehrung anlässlich des Rangstreites der Jünger eingereiht, wohl weil dort auch ein Kind neben Jesus stand (vgl. § 151). Nach dieser Zurechtweisung der Jünger erfüllte Jesus den Wunsch derer, die die Kinder herbeigebracht hatten, und erteilte ihnen unter Handauslegung seinen Segen, nachdem er vorher, wie Mt erzählt, sie in seine Arme geschlossen hatte, um ihnen ein Zeichen seiner Liebe zu geben.

§ 197. Der reiche Jüngling.

Mt 10, 17—22; Mt 19, 16—22; Lk 18, 18—23.

Nach Mt ereignete sich beim Verlassen des Hauses, in dem sich Jesus mit seinen Jüngern aufgehalten hatte (vgl. Vers 10), ein Vorfall, der Gelegenheit bot, auf das Haupthindernis für den rückhaltlosen Anschluß an das Gottesreich hinzuweisen; es ist die Liebe zu den irdischen Gütern. Ein „sehr reicher“ (Lk 23 +) Jüngling (*νεανίσκος* Mt 20) von hohem Stande (*ἀρχων* Lk 18), also ein Mann zwischen 24 und 40 Jahren, trat eiligst an Jesus heran und bekundete ihm durch einen Kniefall vor ihm (bloß bei Mt) seine hohe Verehrung. Die Anrede lautet bei Mt und Lk: „guter Meister (= Rabbi)“, bei Mt bloß „Meister“. Das Epitheton „gut“ ist als *captatio benevolentiae* im Sinne von „gütig, barmherzig“ gebraucht. Der Jüngling möchte seines jenseitigen Heiles (*ζωὴ αἰώνιος* hier wohl in eschatologischem Sinn) gewiß sein, hat aber das Empfinden, daß zur einstigen Erlangung dieses Gutes (*κληρονομεῖν* erben) noch wesentliche Vorbedingungen nötig sind. Deshalb fragt er (wie Lk 10, 25 ein Gesetzeslehrer) ganz im Geiste jüdischer Wertgerechtigkeit nach „Taten“, bei Mt nach „guten Taten“, die er noch zu vollbringen habe. Die Antwort Jesu hält sich zunächst an das Epitheton „gut“ in der Anrede. Jesus möchte feststellen, aus welchen Motiven der Jüngling diese damals ungewöhnliche Bezeichnung gebraucht habe. Hat er damit Jesus nur eine Freundlichkeit sagen wollen oder hat er in das Wort „gut“ den vollen, prägnanten

Sinn einer moralischen Vollkommenheit gelegt? In letzterem Falle hätte er Jesus eine Eigenschaft zugeschrieben, die über menschliches Vermögen hinausgeht und nur dem einen Gott zugeschrieben werden darf; er würde also dann ein tiefes Verständnis für Jesu Person gezeigt und sie in das Übermenschliche und Göttliche erhoben haben. Die Frage Jesu will zweifellos den Jüngling anregen, das von ihm nicht im Vollsinn gedachte Epitheton „gut“ doch ernst zu nehmen und sich so zu Jesus, der tatsächlich gut ist, führen zu lassen. Es ist also keineswegs geboten, der Formulierung des Mt und Lk zu entnehmen, Jesus habe es abgelehnt, ein gutes Wesen zu sein, und damit sich auch als einen mit Sünden behafteten Menschen hingestellt. Das würde einen vollendeten Widerspruch zu Jo 8, 46; 2 Kor 5, 21 und Hebr 4, 15 ergeben. Vielleicht hat aber die Möglichkeit eines solchen Mißverständnisses Mt veranlaßt, die Worte des Jünglings so zu formulieren, daß der Begriff gut nicht mit der vorausgehenden Anrede Meister, sondern mit der folgenden Frage, was zu tun sei, verbunden wird; dementsprechend mußte dann auch Jesu Antwort geändert werden. Ihr sekundärer Charakter wird auch dadurch wahrscheinlich, daß der folgende Satz: „Einer ist der Gute“ sich dann nicht mehr passend anschließt. Es ergäbe sich der Sinn: „Wenn du das Gute tun willst, bedenke, daß nur Gott allein gut ist“, was dann wiederum mit dem folgenden Satz: „Wenn du aber ins Leben eingehen willst, so halte die Gebote“ schwer zu verbinden wäre. Sonach muß Frage und Antwort gelautet haben, wie Mt und Lk es überliefern. Nach der Kritik der Anrede geht dann Jesus auf das Begehren des Jünglings ein. Er bringt ihm in Erinnerung (*οἶδας*), daß ja schon die alten Gebote das Handeln des Menschen bestimmen, und zitiert deshalb — nach Mt noch durch eine Zwischenfrage (*ποίας* = *τίνας*) veranlaßt — aus dem Dekalog die das Verhältnis zum Nächsten regelnden, auf der zweiten Tafel stehenden Verbote des Ehebruchs, des Tötens, des Diebstahls, des Ablegens eines falschen Zeugnisses — hier fügt Mt noch *μὴ ἀποστερήσῃς* = raube nicht ein — und zum Schluß das Gebot der Ehrung der Eltern (Ex 20, 12—16 = Dt 5, 16 f). Bei Mt ist auch noch das Gebot der Nächstenliebe (Lv 19, 18) zitiert, was aber wohl eine Erweiterung aus einer ähnlichen Belehrung der Juden (Mt 12, 31 +) darstellt. Denn der Jüngling hätte sich schwerlich rühmen können, seinen Nächsten immer wie sich selbst geliebt zu haben, wohl aber konnte er Jesus antworten, daß er vom Beginn seiner Jünglingsjahre, also von der Zeit voller Selbstverantwortlichkeit an, sich gehütet habe, die genannten Gebote des Dekalogs zu übertreten. Er hat aber doch das Empfinden, daß dieses Unterlassen bzw. Tun nicht ausreicht, ihm das Heil zu verschaffen. Bei Mt steht auch die Frage: *τί ἐτι ὁστέω* = worin bin ich noch fehlerhaft. Der Ernst dieses

religiösen Vorwärtstrebens veranlaßt Jesus, dem Jüngling einen tiefen Einblick in die Pflichten der Angehörigen des neuen Reiches zu gewähren. Nach Mt hat er es getan, nachdem er vorher einen prüfenden Blick auf den Fragesteller geworfen und, da er seine Aufrichtigkeit erkannte, eine besondere Zuneigung zu ihm gefaßt hatte (*ἠγάπησεν αὐτόν*). Jesus wollte ihn dazu bestimmen, in die Zahl seiner Jünger und Begleiter einzutreten. Für diese Nachfolge im engeren Sinn des Wortes war aber völliger Verzicht auf Hab und Gut die unerläßliche Voraussetzung. Darum forderte ihn Jesus auf, all seine Besitztümer zu verkaufen und den Erlös den Armen zu geben; so würde er, wie Mt sagt, die Vollkommenheit erreichen. Der Mangel an irdischen Gütern wird dann durch Erwerbung eines (unendlich wertvolleren) himmlischen Schatzes, den Gott als Lohn für solche Entfagung spendet und aufbewahrt, ausgeglichen (vgl. Mt 6, 19 f.). Wenn der Jüngling imstande ist, dieses Opfer zu bringen, so hat er geleistet, was ihm noch fehlt (*ἔν σε ὕστερεῖ* Mt = *ἐτι ἐν σοι λείπει* Lk). Auch Lk 12, 33 fordert Jesus seine Jünger (in weiterem Sinne) auf, ihr Hab und Gut zu verkaufen und den Erlös zu Almosen zu verwenden, um ungehindert „das Reich Gottes suchen“ zu können. Das an den Jüngling gestellte Verlangen ist also nicht ein individuelles, nur ihm geltendes Gebot Jesu, sondern von jedem Angehörigen des Gottesreiches, der Vollkommenheit anstrebt — und das ist nach Mt 5, 48 allgemeine Pflicht —, fordert er, daß er seine Besitztümer zu guten Werken verwendet. Daß derjenige, für dessen Unterhalt nicht weiter gesorgt ist (die Begleiter Jesu hatten damals ihren Unterhalt, Lk 8, 3; Jo 12, 6), so viel für sich verwendet, als er zum Leben und zur Sicherstellung seiner Zukunft nötig hat und daß nicht von allen der gleiche Grad von Vollkommenheit und Opferwilligkeit verlangt wird, ist eine selbstverständliche Voraussetzung, die Jesus nicht eigens zu erwähnen brauchte. Er denkt hier und in den folgenden Warnungen vor Reichtum an die sog. bona superflua. Aber auch den Verzicht hierauf vermochte der Jüngling nicht zu leisten, weil er als „sehr reicher“ Mann damit sehr viel hätte hingeben müssen. Dazu fühlte er sich nicht imstande. Er verzichtete also auf Vollkommenheit und Anschluß an Jesus und ging enttäuscht mit betrübtem Herzen und finsterner Miene von dannen. Daß der Weg zu Jesus so schwierig ist, hatte er sich nicht gedacht. Aber zahlreiche Christen haben das Gebot Jesu mit Recht nicht bloß in sinngemäßer Anwendung und Anpassung an andere Verhältnisse als allgemeine Pflicht, sondern auch in buchstäblichem Sinne als für einzelne geltenden „evangelischen Rat“ aufgefaßt und das Leben in freiwilliger Armut gewählt. Eine Aufschmückung des Verhaltens des Reichen und eine Erweiterung des

Tadels Jesu enthält die targumartige Wiedergabe der Perikope im sog. Hebräerevangelium, die Origenes in seinem Mt-Kommentar (XV, 14) zitiert (abgedruckt z. B. bei A. H u f, Synopse⁷ 149).

§ 198. Kein Reicher kommt ins Gottesreich.

Mt 10, 23—27; Mt 19, 23—26; Lk 18, 24—27.

Der Weggang des reichen Jünglings (Lk *ιδὼν δὲ αὐτόν*) zeigt deutlich, wie außerordentlich schwer einem Besitzer von Reichtümern (*χορήματα*) der Verzicht auf sie fällt, und doch kann er nur dadurch Mitglied des Gottesreiches werden. Wie Mt erzählt, erregt diese von Jesus gezogene Folgerung (*πῶς* = wie sehr) bei den Jüngern, die er dabei anblickte, große Verwunderung; aber Jesus blieb dabei und erklärte überhaupt den Eintritt ins Gottesreich als eine sehr schwer zu vollziehende Tat (der Zusatz *τοὺς πεποινθότας ἐπὶ χορήμασιν* ACD usw. ist nicht ursprünglich und würde Vers 24 zu einer bloßen Wiederholung von Vers 23 machen). Für die Reichen, d. h. diejenigen, welche den Überschuß, den sie besitzen, nicht zu Werken der Barmherzigkeit, sondern zu einem luxuriösen, schlemmerischen und nur dem Ich dienenden Leben benutzen (vgl. Lk 12, 15—21; 16, 19; deshalb auch der Weheruf über sie Lk 6, 24), ist der Eintritt ins Gottesreich und damit die Erlangung der Seligkeit geradezu eine Unmöglichkeit. Das völlig Unmögliche und Undenkbare, wie das Hindurchkommen eines Kamels durch ein Nadelöhr, wäre noch leichter zu bewerkstelligen. Der durch rabbinische Parallelen¹ belegbare Vergleich soll das Hindurchgehen eines sehr großen Lebewesens durch eine winzig kleine Öffnung zum Ausdruck bringen und braucht deshalb nicht abgeschwächt zu werden, indem man unter *κάμηλος* oder *κάμιλος* das Ankertau oder unter Nadelöhr die Bezeichnung eines Pförtchens (etwa in der Stadtmauer Jerusalems) versteht². Übrigens würde auch dann noch ein physisches Abognaton die auf religiösem Gebiete bestehende Unmöglichkeit veranschaulichen. Auch das Hebr.-Ev enthielt das Logion in der von den Epp überlieferten Form (vgl. das Origeneszitat am Schluß des vorigen §). Den Jüngern bereitete dieses den Reichen, also den im Judentum geachteten Menschen, angedrohte furchtbare Geschick erneutes und gesteigertes (*περισσῶς* Mt) Entsetzen, das sie im Gespräch untereinander (*πρὸς ἑαυτοὺς* Mt, nicht *πρὸς αὐτόν* ABC) in der Frage ausdrückten: „Wer ist es, der (*καὶ* verstärkt *τις*) so rigorose Forderungen noch erfüllen und damit seine Rettung vor der Verdammnis erreichen kann?“

¹ Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. I 828.

² Vgl. G. Aicher, Kamel und Nadelöhr (MtI Abhandlungen 5), Münster i. W. 1908, der selbst als hebräische Urform des Logions den Satz rekonstruiert: „Es ist leichter durch einen Raum so klein wie ein Nadelöhr einzugehen, als in das Himmelreich hineinzukommen.“

Mit einem (ihre gedrückte Stimmung erkennenden) Blick auf sie (Mt, Mt) erklärt ihnen aber Jesus, daß allerdings menschliche Kräfte nicht ausreichen, um sein Heil zu wirken, daß aber von seiten des allmächtigen Gottes die alles überwindende Kraft gegeben wird (vgl. Phil 4, 13). Die Gnade Gottes befähigt also auch einen Reichen, seine Güter zu opfern, so daß dann auch ihm das Gottesreich offen steht. Ebenso ernste Mahnungen für die Reichen enthält Jak 5, 1—6.

§ 199. Der Lohn für das Verlassen der irdischen Güter.

Mt 10, 28—31; Mt 19, 27—30; Lk 18, 28—30.

Der vertrauensvolle Aufblick zum allmächtigen Gott weckt in den Aposteln das beglückende Bewußtsein, ganz anders gehandelt zu haben als der reiche Jüngling. Die an ihn gerichtete doppelte Aufforderung Jesu, alles zu verlassen und ihm nachzufolgen, haben sie längst befolgt (vgl. Mt 1, 17 >). Petrus wagt es auch (*ἤρξατο* Mt), auf dieses Verdienst der Apostel hinzuweisen und will damit Jesus veranlassen, ihnen „den Schatz im Himmel“ (Mt 21 +) zu schildern, der ihr Lohn sein wird (Mt *τί ἄρα ἔσται ἡμῖν*). Nach allen drei Syn versichert ihnen Jesus, daß überhaupt alle, die solche Opfer gebracht haben, reichlich belohnt werden würden. Was sie um Jesu willen und um (der Predigt) des Evangeliums willen (Mt; die beiden andern Syn kürzen den Doppelausdruck; Mt: um meines Namens willen, Lk: um des Gottesreiches willen) verlassen haben, wird näher ausgeführt: Es ist ihr Haus und ihr Grundbesitz (*ἀγροί* Mt, Mt) und es sind ihre Blutsverwandten (Geschwister, Eltern und Kinder). Lk und vielleicht auch Mt (falls *κ* C u. viele andere Zeugen recht haben sollten) erwähnen auch die Ehefrau. Im Mt-Text kann sie aber (trotz AC u. a.) nicht genannt worden sein, weil sie in die völlig parallel gehaltene Aufzählung des nächsten Verses sicher nicht paßt. „Als hundertfältigen Lohn“ (*ἐκατονταπλάσιον* bei Mt ist prädikativer Akkusativ; Mt, Lk sprechen von einem „vielfachen“ Lohn) empfängt ein solcher Jünger Jesu das, was er preisgegeben hat, wieder. Bei Mt ist es wie vorher aufgezählt: Häuser und Äcker werden ihm zur Verfügung stehen; nur sind sie nicht sein Privateigentum, sondern Gemeinbesitz der durch Liebe engstens verbundenen Christen (vgl. den urchristlichen Kommunismus Apg 2, 44; 4, 32); in den Gläubigen wird er zahlreiche geistige Brüder und Schwestern finden; Christinnen werden andere wie Mütter betreuen (wie die Mutter des Rufus für Paulus eine Mutter war, Röm 16, 13); Missionäre werden in den für den Glauben Gewonnenen viele geistige Kinder gewinnen. Paulus bezeichnet sich als Vater der Korinther (1 Kor 4, 15) und Mutter der Galater (Gal 4, 19) und nennt Timotheus u. a. seine Kinder (1 Tim 1, 2 u. a.); Petrus betrachtet Markus als seinen

Sohn (1 Petr 5, 13). In diesem geistigen Familienleben findet also der Jünger Jesu reichlichen Ersatz für das Preisgegebene und das bildet seinen vielfältigen Lohn hier auf Erden (*νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ* vgl. Röm 3, 26 u. ö.), wo außerhalb dieses Kreises der Auserwählten nur Haß und Verfolgung für ihn zu finden ist (*μετὰ διωγμῶν* Mt = allerdings unter Verfolgungen). Das jenseitige Leben wird dann den vollen Lohn, die ewige Seligkeit, bringen. Es wird nach Mt und Mt also eine Umkehrung irdischer Verhältnisse stattfinden, wie sie das Sprichwort von den Ersten und Letzten schildert (vgl. zu Lk 13, 30 im § 177). Solche, die auf Erden das höchste Ansehen genießen (wegen ihres Reichthums usw.), werden sogar in großer Anzahl (darauf bezieht sich das *δε*) an die letzte Stelle der Menschheit gerückt werden, d. h. in die Verdammnis kommen, und solche, die auf Erden verachtet sind (weil sie in Armut leben), werden in die erste Reihe gestellt werden und damit selig werden. Es ist damit wieder ausgedrückt, daß viele auf der breiten Straße zum Verderben wandeln (Mt 7, 13) und „wenige auserwählt sind“ (Mt 22, 14).

Mt allein hat in Vers 28 sub voce Apostellohn ein Logion vorangestellt, das Lk 22, 18 ff wohl sicher in seinem historischen Zusammenhang bringt. Vgl. daselbst. Hier im Mt-Zusammenhang verrät sich diese Prophezeiung, daß die Apostel beim Endgericht mit Jesus als Richter über Israel fungieren dürfen, auch dadurch als Einschub, daß der Hauptbegriff der ganzen Erörterung seit 19, 16, das Verlassen der irdischen Güter, in ihm nicht vorkommt und insolgedessen auch gegenüber der folgenden Verheißung des vielfachen Lohnes und ewigen Lebens für alle, die diese Opfer brachten, ein gewisser Hiatus entsteht.

§ 200. Das Gleichnis vom gleichen Lohn für alle Arbeiter.

Mt 20, 1—16.

Das Wort von der Vertauschung der Schicksale der Ersten und Letzten benützt Mt, um es, allerdings unter Zugrundelegung eines etwas veränderten Sinnes, durch ein neues Gleichnis zu veranschaulichen (*γὰρ*; 1—7 vgl. zu Vers 16). Der Besitzer eines Weingartens mußte sich (wahrscheinlich zur Zeit der Weinernte im September) Tagelöhner für die notwendigen Arbeiten dingen. Er ging deshalb an einem Tage fünfmal, früh 6 Uhr (*ἅμα πρωὶ* = gleichzeitig mit der Frühe, in aller Frühe), vormittags 9 Uhr, mittags 12 Uhr, nachmittags 3 Uhr und sogar noch um 5 Uhr auf die Straßen und Plätze der Stadt, um Arbeitskräfte zu finden. Jedesmal hatte er Erfolg und konnte Arbeiter in seinen Weingarten hinausenden. Mit den zuerst Gedungenen vereinbarte er einen Taglohn von einem Denar (= 1 Drachme = $\frac{1}{2}$ Schefel = ca. 80 Pf.); den übrigen versprach er nur „zu geben, was recht ist“ Die zuletzt Ge-

dungenen, die den ganzen Tag über müßig dagestanden waren, entschuldigten ihre anscheinende Trägheit mit dem Umstand, daß (ὅτι = weil) sie niemand als Tagelöhner angestellt habe.

Bei der Auszahlung des Lohnes, die entsprechend der att. Vor- 8ff
schrift Lv 19, 13; Mt 24, 14 am Abend stattfand und einem Verwalter übertragen worden war, fanden nun dem Befehle des Hausherrn entsprechend zwei ungewöhnliche Vorkommnisse statt. Erstens wurden die zuletzt Gedungenen (οἱ περὶ τὴν ἐνδεκάτην) zuerst, die zuerst Gedungenen zuletzt abgelöhnt, und zweitens erhielten alle Arbeiter den gleichen Lohn von je einem Denar (τὸ ἀνὰ δηνάριον = den genannten Betrag von je einem Denar). Das veranlaßte die zuerst Gedungenen 11 zu einer heftigen Beschwerde beim Hausherrn. Sie finden es ungerecht, 12 daß ein Arbeiter, der nur eine Stunde lang tätig war (μὴν ὥραν ἐποίησαν ist nicht in μ. ὥ. ἐπόνησαν zu korrigieren), denselben Lohn bekommt wie sie, die 12 Stunden die Arbeitslast getragen und auch während der heißen Mittagszeit nicht (länger) gefeiert hatten. Der 13 Hausherr bestreitet aber in freundlicher Antwort dem Sprecher der Unzufriedenen (er redet ihn ἐταῖρε = Genosse, Gefährte, Kamerad an) entschieden, durch diese Gleichstellung eine Ungerechtigkeit begangen zu haben. Nach dem abgeschlossenen Lohnvertrag dürfen sie nicht mehr als einen Denar beanspruchen; also sollen sie mit diesem Betrag zu- 14f
frieden sein (ἄρουν τὸ σόν = nimm deinen Denar mit) und heimgehen. Was die andern Arbeiter bekommen haben, geht sie nichts an. Das ist völlig dem freien Ermessen des Hausherrn überlassen, der mit seinem Eigentum machen kann, was er will; und diesem hat es nun einmal gefallen, den Letzten genau so viel zu geben, wie den Ersten. Sein Motiv ist aber nicht etwa reine Willkür, sondern, wie das letzte Wort der Erzählung hervorhebt, Güte und Barmherzigkeit. Das hat ihn veranlaßt, noch in letzter Stunde Arbeiter zu suchen und auch ihnen den vollen Lohn zu geben. Eine vorwurfsvolle Frage warnt vor finsternem Blick (ὄφθαλμὸς πονηρός) als dem Ausdruck des Neides und des Unwillens über das Entgegenkommen des Herrn (vgl. den älteren Sohn Lk 15, 28 ff).

Die Anwendung des Gleichnisses auf das Himmelreich wird von 16
Jesus selbst angedeutet, indem das sprichwortartige Logion vor der Parabel (Mt 19, 30 = Mt 10, 31) oder formell genauer das von Lk 13, 30 (vgl. § 177) wiederholt wird. Wenn in gleicher Weise wie in der Parabel (οὕτως) „die Letzten Erste sein werden“, so kann das nur besagen wollen, daß Menschen, die spät Mitglieder des Gottesreiches geworden sind, genau so von Gott belohnt werden wie Menschen, die ihr ganzes Leben dem Dienste Gottes gewidmet haben. Umgekehrt „werden dann die Ersten Letzte sein“, d. h. sie werden auf der gleichen

Stufe wie die Letzten stehen und nichts vor ihnen voraus haben. Es könnte also genauer ausgedrückt auch heißen: οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι ὡς πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ὡς ἔσχατοι (dieselbe Konstruktion Mt 22, 30; Mt 6, 34; 12, 25; Lk 6, 40; 22, 27). Diese direkt der Parabel entnommene und geradlinige Deutung des Verses 16 hat allerdings den Nachteil, daß das Logion dann nicht mehr genau denselben Sinn hat wie an den genannten übrigen Stellen der Syn. Aber es kann unmöglich aus der Parabel entnommen werden, daß Erstberufene verworfen werden. Das würde nur der Fall sein, wenn ihr Auge böse bliebe, was aber nicht berichtet ist. Erste und Letzte bekommen nach der Parabel den gleichen Lohn. Der in manchen Hss (CD) und vielen Übersetzungen (auch Vulg.) hinzugefügte Vers 16^b: πολλοὶ γὰρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί paßt nicht zur richtigen Auslegung von 16^a, da er wie Mt 22, 14 von den wenigen spricht, die selig werden (nicht von gewöhnlicher und außerordentlicher Begnadigung). Er wird also aus der späteren Mt-Parallele infolge der erwähnten falschen Deutung von 16^a auf die Verwerfung solcher, die Erste waren, hier eingedrungen sein. Die Parabel lehrt also wieder (vgl. Lk 17, 10), daß der himmlische Lohn sich nicht nach irdischen Maßstäben richtet, sondern von Gottes Güte frei gewährt wird. Die jüdische Art, menschliche religiöse Verdienste zu berechnen, z. B. nach der Analogie der Arbeitszeit, wird entschieden abgelehnt. Deutungen von Einzelzügen der Parabelerzählung sind nicht geboten. Ein rabbinisches Gleichnis aus dem Traktat Berachoth (5^c) erzählt, wie ein König einen tüchtigen Arbeiter nur zwei Stunden arbeiten ließ, ihm aber dann den gleichen Lohn auszahlte, wie den übrigen; auf deren Beschwerde antwortete er, dieser Arbeiter habe in dieser kurzen Zeit mehr geleistet als die andern den ganzen Tag. Dieses Gleichnis wertet also gerade das, was in der Parabel Jesu unbeachtet bleiben muß, die Arbeitsleistung, könnte also, falls es Jesus gekannt haben sollte, nur als Schilderung einer abzulehnenden Auffassung in Betracht kommen.

Die neueste Auslegung der Parabel¹ betont, daß die zuletzt Gedungenen schon vom frühen Morgen an arbeitswillig gewesen waren und nur deshalb den gleichen Lohn empfangen. Dieses Motiv mußte aber in der Antwort des Besitzers zum Ausdruck kommen. Die Anwendung, die z. B. erklärt, warum auch der reuige Schächer ins Paradies kommt, paßt ebenfalls nicht zu dieser neuen Akzentuierung der Vergleichsmomente.

¹ R. Weiß, Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit (MtL Abhandlungen 12, 4/5), Münster i. W. 1927.

16. Teil. Die letzte Reise nach Jerusalem¹.

§ 201. Die dritte Leidensweisagung.

Mt 10, 32—34; Mt 20, 17—19; Lk 18, 31—34.

Zum dritten Male benutzte Jesus ein engeres Zusammensein mit seinen Aposteln, um ihnen sein Leiden, Sterben und Auferstehen zu prophezeien (vgl. Mt 8, 31 + in § 144 und Mt 9, 31 f + in § 149). Der äußere Anlaß war nach Mt und Mt, daß Jesus sich entschloß, nun nach Jerusalem „hinaufzugehen“. Die Periode des Herumwanderns in Judäa und Peräa (Mt 10, 1 >) hat also ihr Ende gefunden. Die nur von Jo (11, 54) erwähnte kurze Zurückgezogenheit in Ephraim (vgl. § 135) muß sie beschlossen haben. Das Paschafest war nahe gekommen. Mt weiß noch zu berichten, daß die Apostel über die Entscheidung, mit der Jesus einer größeren Reisegesellschaft mit der Richtung nach Jerusalem (allerdings zunächst nach Jericho) voranzog, erstaunt waren. Es mußte ihnen aus den früheren Leidensweisagungen bekannt sein, daß Jesus in Jerusalem der Tod drohte. Auch mußten sie wissen, daß die Oberbehörde in Jerusalem es auf die Beseitigung Jesu abgesehen hatte. Der letztere Gedanke war es wohl, der in der übrigen Gefolgschaft Jesu jetzt sogar ein Angstgefühl wachrief. Diese gedrückte Stimmung benutzte Jesus, um seinen 12 Aposteln in privater Unterredung (*κατ' ιδίαν* Mt) nochmals und zwar diesmal genauer als früher all das Leid zu prophezeien, das ihm als dem Menschensohne nach der Ankunft in Jerusalem bevorstand, das aber nur eine Erfüllung alles dessen darstellte, was von den Propheten des Alten Bundes geweissagt worden war (Lk; vgl. Lk 24, 25 ff), also ein unabwendbares Geschick bedeutete. Im einzelnen werden 6 Akte des Dramas (von Lk nur die 4 letzten) genannt: 1. die Überlieferung an das jüdische Synedrium (die Hohenpriester und Schriftgelehrten), 2. die Verurteilung zum Tode durch diese Behörde, 3. die Überlieferung an die Heiden (Pilatus und seine Soldaten), 4. die beleidigende (Lk) Verspottung und Geißelung (Mt und Lk erwähnen auch das Anspucken), 5. die Tötung (Mt sagt direkt: die Kreuzigung), 6. das glorreiche Ende in der Auferstehung (von den Toten) nach drei Tagen (Mt) oder am dritten Tage (Mt, Lk). Eine solche detaillierte Vorausage kann nicht mehr als der Ausdruck

¹ Vor diesem Teile wäre der 11. Teil: Wirken Jesu im letzten Vierteljahr (Jo 10, 22—11, 57) einzuschalten.

eines bloßen Todesahnens, sondern nur als die Wiedergabe prophetischen Wissens gewertet werden. Den Jüngern sollen die Ereignisse nicht mehr überraschend kommen, wenn sie auch, wie Lk allein ausführlich hervorhebt, selbst noch nach dieser dritten Weissagung von einem wirklichen Verständnis (des Warum und Wozu) weit entfernt waren, da immer noch ein (von Gott gewollter; vgl. Lk 9, 45) Schleier über der schrecklichen Zukunft lag, der ein wirkliches „Erkennen“ der Weissagung nicht zuließ.

§ 202. Der Ehrgeiz der Zebedäusöhne.

Mt 10, 35—40; Mt 20, 20—23.

Das baldige Bevorstehen des Todes Jesu und das „Eingehen in seine Herrlichkeit“ (Lk 24, 26) durch die Auferstehung ließ in den Jüngern Gedanken darüber entstehen, wie sich ihr eigener Anteil an diesem seligen Leben gestalten werde. Der Wunsch, auch dann noch in engster Verbindung mit dem geliebten Meister zu bleiben, veranlaßte die beiden Zebedäiden Jakobus, den Älteren, und Johannes, den Lieblingsjünger, zur Bitte an Jesus, in diesem zukünftigen Reiche die Ehrenplätze, d. h. den zu seiner Rechten und den zu seiner Linken, einnehmen zu dürfen, also der höchsten himmlischen Auszeichnung teilhaftig zu werden. Nach Mt trugen sie die Bitte nicht sofort direkt vor, sondern leiteten sie durch das weitergehende Verlangen ein, Jesus möge ihnen versprechen, ihnen überhaupt alle Bitten zu erfüllen; und erst als Jesus nach ihrem besonderen Wunsche fragte, rückten sie mit ihrem ehrgeizigen Wunsche heraus, der zweifellos eine Zurücksetzung ihrer Mitapostel in sich schloß. Vielleicht um den ungünstigen Eindruck dieses Strebens etwas zu mildern, erzählt Mt, daß die Bitte von der Mutter der Zebedäiden (Salome) kniefällig vorgetragen wurde. Sie war aber nur das Sprachrohr ihrer Söhne, weshalb auch bei Mt die Antwort Jesu sich direkt an diese richtet. Die Jünger wußten nicht, um welche hohe Auszeichnung sie bäten (vgl. 1 Kor 2, 9). Solche Begnadigungen sind der Lohn für das Bestehen besonders schwerer Prüfungen. Jesus selbst tritt in seine Glorie erst, nachdem er den Becher des Leidens (vgl. Mt 14, 36 +; das Bild ist att) völlig (bis zum Tode) ausgetrunken oder — unter einem andern von Mt mitgeteilten Bilde — nachdem er die Taufe des Leidens (vgl. Lk 12, 50) empfangen hat, d. h. ganz im Leiden untergetaucht worden, also gestorben ist (Die Präsens *τινω* und *βαπτίζομαι* deuten die unmittelbar bevorstehende Zukunft an). Wer ihm im Himmel ganz nahe stehen will, muß die gleiche Leidensprobe durchmachen. Daher die Frage an die Apostel, ob sie zu solchem Heroismus die Kraft besitzen. Unbedenklich bejahen sie dies, worauf ihnen von Jesus das Erleiden seines eigenen Schicksals, also das Martyrium, prophezeit wird. Jakobus er-

litt es Anfang der vierziger Jahre durch Agrippa I. (vgl. Apg 12, 2), Johannes wurde nach einer Mitteilung des Papias im 2. Buche seiner Erklärung von Herrnworten ebenfalls „von den Juden getötet“ (das Zitat steht in Hss der späteren Kirchenhistoriker Philippus Sidetes und Georgios Hamartolos und besagt jedenfalls kein gleichzeitiges Martyrium der Zebedäiden); doch betrachtet ihn die verbreitetere Tradition nicht als Märtyrer im eigentlichen Sinn, da die Tötungsversuche (Eintauchen in einen Kessel siedenden Öles, Tertullian) erfolglos blieben. Ob dann einem solchen Opfer des Lebens der Lohn beschieden sein wird, rechts und links von Christus zu sitzen, kann dieser weder bestimmen noch voraussagen. Wie der Menschensohn auf Erden nicht richtet (Jo 3, 17), so erteilt er auch keine Auszeichnungen. Deren Zuweisung kommt allein dem Vater Jesu (Mt) zu, der sie in ewiger Vorausbestimmung den Erwählten bereit hält (ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται = ἀλλὰ δοθήσεται οἷς ἤτ.). Lk hat das törichte Verlangen der Zebedäiden nicht mehr erzählt, da er schon in Vers 34 allgemein die Verständnislosigkeit der Jünger betont hatte.

§ 203. Die Pflicht des Dienens.

Mt 10, 41—45; Mt 20, 24—28; vgl. Lk 22, 24—27.

Das Gespräch Jesu mit den Zebedäiden wurde auch von den übrigen zehn Aposteln, die in einiger Entfernung mitgingen, gehört. Die Folge war eine Verstimmung (ἀγανακτεῖν) gegen diese beiden Apostel wegen ihres Ehrgeizes. Jesus benutzte diese neuerdings (vgl. den Rangstreit Mt 9, 33—37 +, § 151) in den Kreis seiner Apostel eingedrungene Mißhelligkeit, um sie wiederum über den Geist zu belehren, der solche Entgleisungen von vorneherein unmöglich macht. Lk übergang auch diese Belehrung, weil er den Zebedäidenstreit überhaupt nicht erzählen wollte. Sie kommt aber bei ihm, wenn auch in stark formaler Abweichung, unter den Reden Jesu beim letzten Abendmahl vor, wo sich auch wieder Eifersüchteleien (φιλονεικία Lk 24) der Apostel geltend gemacht hatten und Jesus als „Beispiel“ (Jo 13, 15) der Demut die Fußwaschung der Jünger vollzogen hat. Da bei Mt und Mt hier und bei Lk dort die gleichen Gedanken ausgesprochen sind, legt sich die Alternative nahe: entweder hat Lk (seiner Quelle folgend) die Belehrung anlässlich des Zebedäidenstreites in den Abendmahlsaal verlegt, oder Mt und Mt haben umgekehrt beim Abendmahl gesprochene Worte Jesu schon hier eingefügt. Eine einfache Duplizierung ganz derselben Rede wäre eine zu mechanische Lösung, wenn auch nicht bestritten werden kann, daß Jesus beide Male seine Apostel vor Uneinigkeit gewarnt haben muß. Im Anhang an die Zebedäidenbitte würde man aber eher eine direkte Warnung vor Eifersucht und eine Belehrung über das Erwerben

himmlischer Größe erwarten. Die Belehrung darüber, wer auf Erden der Große ist, paßt besser in den von Lk überlieferten Zusammenhang, so daß Mk 42—45 > bei Lk 22, 24—27 behandelt werden mögen, obwohl sie zum Schluß als Sondergut das Logion vom „Lösegeld für viele“ bieten. Mk 44 war übrigens fast in gleicher Form aus Anlaß des ersten Rangstreites in Mk 9, 35^b und in umgekehrter Formulierung in Lk 9, 48^b ausgesprochen worden (s. § 151). Auch die Antipharisäerrede bei Mt (23, 11) enthält den Satz, daß der Größere Diener sein soll.

§ 204. Die Blindenheilung bei Jericho.

Mt 10, 46—52; Mt 20, 29—34; Lk 18, 35—43.

Der Weg nach Jerusalem (Mt 10, 32 >) führte Jesus über die alte Stadt Jericho am Westrande des breiten Jordantales (heute Eritha, ca. 250 m unter dem Meere, ca. 28 km nordöstlich von Jerusalem), das von Herodes dem Großen (er starb auch dort) und Archelaus mit Palästen geschmückt und befestigt worden war. Wenn Jesus, wie Jo 11, 45 nahe legt, von Ephraim (= Et Taijibe vgl. § 135) aus seine letzte Jerusalemreise antrat, hat er durch diesen kurzen Besuch Jerichos einen Umweg gemacht. Jesus hielt sich dort nicht länger auf, wohl aber wirkte er außerhalb der Stadt, als er sie eben verlassen hatte, ein neues Heilungswunder, das letzte, das die Syn erzählen. Lk wollte seinem Bericht noch ein zweites Jericho-Begegnis einfügen (vgl. den nächsten §). Er wählte deshalb die Anordnung: zuerst das Ereignis vor der Stadt, das ihm Mk als Quelle bot, dann das innerhalb derselben, das ihm eine Sonderquelle bot, und leitete das erstere mit den Worten ein: „Es geschah aber, als Jesus Jericho nahe kam“ und das zweite: „Und er ging hinein und zog durch Jericho“ (19, 1). Eine völlig befriedigende Ausgleichung der allerdings sehr nebensächlichen Differenz scheint nicht möglich. In der Nähe der Straße nach Jerusalem hielt sich ein Blinder auf, um die Vorüberziehenden anzubetteln. Er hieß nach Mt Bartimäus, d. h. Sohn des Timäus. Nach Mt muß er noch einen Leidensgefährten bei sich gehabt haben, da dort immer von zwei Blinden die Rede ist, wie auch die Blindenheilung in Rapharnaum (Mt 9, 27—31) an zwei Blinden vollzogen worden ist (s. § 118). Die gleiche Differenz zwischen Mt und Mk-Lk bezüglich der Anzahl der Geheilten fand sich auch bei der Dämonenaustreibung in Gergesa (s. § 116). Bartimäus muß gewußt haben, daß Jesus schon oft Krankenheilungen und besonders Blindenheilungen gewirkt hat und daß er vielfach als der erwartete Davidssohn, d. h. der Messias, gilt. Deshalb begrüßte er ihn, als man ihm sagte, Jesus ziehe vorüber, mit lauter Stimme als solchen und bat ihn um Erbarmen, wie auch die Blinden in Rapharnaum es

taten (Mt 9, 27). Vielen unter den zahlreichen Begleitern Jesu mag dieses offene Messiasbekenntnis unpassend oder gefährlich erschienen sein, da Jesus selbst seine Messiaswürde häufig als Geheimnis gewahrt wissen wollte; sie geboten daher dem Bartimäus energisch Schweigen, aber ohne Erfolg; der Kranke wiederholte nur noch lauter seinen Hilferuf. Jesus hörte deshalb auch auf ihn und ließ den Blinden zu sich führen. Die Vorliebe für Ausmalung der Einzelzüge veranlaßt Mt mitzuteilen, wie Bartimäus nun im Gegensatz zu vorher freundlich angerebet und ihm Mut (*θάρσει*) zugesprochen wird und wie er es so eilig hat, daß er, um rasch zu Jesus zu kommen, sogar seinen Mantel beiseite wirft (vgl. Mt 14, 52). Als er vor Jesus stand, mußte er auf dessen Frage nach seinem Begehren ausdrücklich um Wiedererlangung des Augenlichtes (*ἀναβλέπειν*; *ἑαββοννί* = *κύριε*, Meister) bitten. Und dann vollzog Jesus die wunderbare Heilung, nach Mt unter Berührung seiner Augen (wie Mt 9, 29), nach Mk und Lk unter der Mitteilung, daß sein Glaube (an den Messias) ihm diese Rettung vermittelt habe (vgl. Mk 5, 34 + u. ö.). Aus Dankbarkeit schloß sich Bartimäus den mit Jesus Reisenden an. Lk erwähnt wie öfter (vgl. 13, 13; 17, 15) auch noch den Lobpreis Gottes von seiten des Geheilten, der bei den Augenzeugen im Volke sein Echo fand (vgl. Lk 5, 26; 7, 16 u. a.) — eine Vorbereitung auf den bald folgenden Jubel des Volkes beim Einzug Jesu in Jerusalem. Die Gleichheit des Mt-Berichtes mit dem früheren über die Blindenheilung in Rapharnaum (9, 27—31) rechtfertigt noch nicht, die bei Jericho nur als Dublette jener oder als eine Übertragung der nur von Mk (8, 22—26) erzählten Blindenheilung bei Bethsaida (s. § 142) anzusehen. Gerade Blindenheilungen hat Jesus als Erweis seiner Messianität betrachtet und deshalb oft vollzogen (vgl. Mt 11, 5 >; auch Jo 9).

§ 205. Zachäus.

Lk 19, 1—10.

Der physischen Heilung läßt Lk eine geistige folgen, die beim 1 Durchzug Jesu durch die Stadt Jericho erfolgte. Eine große Volks- 2 f
menge hatte sich um ihn geschart, so daß dem obersten Zollbeamten in Jericho, Zachäus (von זכאי wahrscheinlich = der Reine), einem Juden, nicht gelang, seine Person sehen zu können, zumal er ein körperlich kleiner Mensch war. Um aber doch zu erreichen, was er wünschte, lief er dem 4
Zuge voraus und kletterte auf einen Maulbeerseigenbaum (*συκομορέα* vielfach identisch mit *συκάμινος* 17, 6), dessen breite Verzweigung ihm einen erhöhten Aussichtspatz bot, so daß er über die vorüberziehende Volksmenge hinwegsehen konnte. Überraschenderweise konnte er aber 5
so nicht bloß Jesus sehen, sondern Jesus blickte auch zu ihm hinauf, rief

ihn (sein übernatürliches Wissen offenbarend) mit seinem Namen an und verlangte von ihm Beherbergung für diesen Tag (δεῖ deutet auf die 6 Fügung Gottes, der es so will, hin). Mit Freuden stieg Zachäus rasch 7 vom Baum herab und führte Jesus in sein Haus. Aber diese Einklehr bei einem als Sünder bekannten Menschen erregte bei der Volksmenge (πάντες) Unwillen, den einer dem andern leise mitteilte (διεγόγγυζον).

8 Diejenigen aber, die Jesus mit in das Haus des Zachäus begleiteten, wurden Zeugen (vgl. Vers 11) einer ergreifenden Szene. Zachäus trat (feierlich) vor Jesus hin und legte (wohl zusammen mit dem Willkommgruß) das Versprechen ab (δίδωμι und ἀποδίδωμι haben Futurbedeutung): 1. die Hälfte seines Vermögens als Almosen unter die Armen zu verteilen und 2. in allen Fällen, wo er eine Erpressung (συκοφαντεῖν vgl. Lf 3, 14) durch Forderung zu großer Zahlungen gegangen haben sollte, eine sogar vierfache Restitution (das römische Recht bestimmte eine solche für offenkundigen Diebstahl) zu leisten. Die konditionale Ausdrucksweise (εἰ . . . ἐσυκοφάντησα) läßt darauf schließen, daß Zachäus sich nicht wie die meisten anderen Zöllner Erpressungen in größerem Maßstab schuldig gemacht hat. Nunmehr aber, nachdem ihn Jesus zu seinem Gastgeber erwählt hat, will er sich dieser Gnade würdig erweisen und rein vor Jesus dastehen; er verzichtet deshalb auf Reichtum und ungerechtes Gut. Durch diese μετάνοια wurde aus dem für Jesus 9 interessierten Zuschauer ein Jünger. Deshalb beantwortet Jesus sein heroisches Versprechen (πρὸς αὐτόν zu ihm, nicht: in bezug auf ihn) mit der Versicherung, daß ihm und seinen Angehörigen (die seine Gefinnung teilen) durch diese persönliche Berührung mit Jesus Erlösung aus dem Elend der Sünde zuteil geworden ist. Es hat sich an einem Abrahamsnachkommen, der einem sündigen Stande angehörte, der (messianische) Segen, der den Abrahamskindern versprochen war, erfüllt. 10 Jesus, der in dieser Welt als Menschensohn wirkt, hat ja gerade die Aufgabe, Sünder aufzusuchen und zu retten (vgl. Mt 2, 17 +).

§ 206. Das Gleichnis von den Minen bzw. Talenten.

Lf 19, 11—27; Mt 25, 14—30.

Ähnlich wie das Parabelpaar von den zum großen Gastmahl Geladenen (Lf 14, 15—24; Mt 22, 1—14; s. § 182) werden auch diese beiden Gleichniserzählungen entweder als zwei verschiedene Rezensionen ein und derselben Parabel oder als zwei zu verschiedenen Zeiten gesprochene, inhaltlich sich eng berührende Parabeln aufgefaßt. Während Mt das Gleichnis von den Talenten den bildlichen Ermahnungen zu wachsamem Harren auf die Wiederkunft des Herrn (der wachende Hausherr; der treue und der treulose Sklave; die klugen und die törichten Jungfrauen) angehängt hat und eine ausführliche Schil-

derung des letzten Gerichtes folgen läßt, also eine rein systematische Anordnung aufweist, kennt Lk Zeit und Ort des Gleichnisses von den Minen: Jesus hat es noch im Hause des Zachäus zu den Zeugen seines Gespräches mit diesem gesprochen (*προσθεὶς εἶπεν* = *προσέθετο εἰπεῖν*). Auch bemerkt Lk einleitend, daß die verbreitete falsche Hoffnung, Jesus werde nun bald im nahen Jerusalem die Vollendung des sehnlichst erwarteten messianischen Reiches irgendwie herbeiführen, durch das Gleichnis widerlegt werden sollte.

In der einzelnen Durchführung bestehen neben weitgehender und unbedingt literarische Abhängigkeit fordernder Gleichheit auch beachtenswerte Verschiedenheiten. Während Mt einfach einen „verreisenden Mann“, also anscheinend eine sehr reiche Privatperson in seinem Handeln und Urteilen schildert, spricht Lk von einem „edelgeborenen Mann“, einem Prinzen, der „in ein fernes Land reist“, um sich dort zum König seines Landes ernennen zu lassen.

Die Geschichte des herodianischen Herrscherhauses kennt mehrere Fälle, wo sich Fürsten dieses Geschlechtes die Herrschaft über Palästina durch die Regenten des römischen Reiches bestätigen ließen; insofern schildert Lk die Wirklichkeit, wie sie tatsächlich vorkam, ohne aber auf einen einzelnen Fall (etwa Archelaus) anzuspielen. Vor der Abreise muß „der abreisende, sein Haus verlassende Mann seinen Sklaven die Verwaltung (seiner Güter) übertragen“ (Mt 13, 34). Bei der Verteilung von vorhandenem Bargeld wählt der Herr nach Lk 10 Sklaven aus und übergibt einem jeden die kleine Summe von einer Mine (= 100 Drachmen = ca. 80 *M*) mit dem Auftrag, das Kapital zu gewinnbringender Beschäftigung zu verwenden (*πραγματεύεσθαι* oder *διαπραγματεύεσθαι* Vers 15 = Handel treiben, Geschäfte machen; *ἐν ᾧ ἔρχομαι* = in der Zeit bis zu meiner Rückkehr). Nach Mt verteilte der Herr die viel größere Summe von 8 Talenten; gemeint ist wohl das Silbertalent (vgl. Vers 27), das 60 Minen betrug und ca. 5000 *M* wert war (vgl. Mt 18, 24). Auch fand nach Mt die Verteilung nicht gleichmäßig statt, sondern von den erwählten 3 (nicht 10) Sklaven erhielt der eine gleich 5, der andere 2 und der dritte nur 1 Talent, weil die Fähigkeiten der einzelnen verschieden waren (*κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν*). Unmittelbar nach dieser Verwaltungsübertragung reiste der Herr ab (*εὐθέως* bei Mt gehört wohl zu *ἀπεδήμῃσεν*, da es bei der Verbindung mit dem folgenden Satz nach den andern sprachlichen Analogien *εὐθέως δὲ* oder *καὶ εὐθέως* heißen mußte). Seine Abwesenheit benützten, wie Lk allein berichtet, die ihm feindlich gesinnten Mitbürger zu einer Aktion gegen ihn; eine ihm nachreisende Gesandtschaft sollte bei der obersten Behörde seine Ernennung zum König vereiteln. Auch das war i. J. 4 v. Chr. geschichtliche Tatsache, als die

Juden durch eine Gesandtschaft an Kaiser Augustus die Ernennung herodianischer Prinzen zu Herrschern über Palästina zu hintertreiben versuchten.

Die lange Abwesenheit des Herrn benutzen nun die Sklaven in verschiedener Weise. Mt erzählt, wie die von ihm erwähnten 3 Sklaven gehandelt haben. Auch Lk nennt (bei der Rechenschaft) nur 3 Fälle, verschweigt also, wie sich die übrigen 7 Sklaven verhalten haben. Der tüchtigste Sklave ist der, welcher zu seiner Mine 10 andere dazugewonnen (Lk) oder seine 5 Talente verdoppelt hat (Mt). Halb so viel leistete bei Lk ein zweiter Sklave, der zu seiner Mine bloß 5 andere dazugewonnen hat; bei Mt ist aber dieses geringere Ergebnis nur durch das geringere Betriebskapital verschuldet; er hat seine 2 Talente ebenfalls verdoppelt wie der erste. Ein dritter Sklave dagegen war zum Arbeiten zu faul und sorgte nur ängstlich dafür, daß ihm die anvertraute Summe nicht verloren ging; er wickelte sie nach Lk in ein Schweißtuch und hob sie so auf; nach Mt mußte er sie, da die Geldsumme zu groß gewesen wäre, um in einem kleinen Tuch aufbewahrt zu werden, in der Erde vergraben.

Nach langer Zeit (Mt) kommt der Tag der Rechenschaft (*συναίγειν λόγον* Mt wie 18, 23); der verreiste Mann kehrt als König zurück (Lk). Zuerst werden die Verwalter der Geldsummen vorgerufen. Dabei berichten die 3 Sklaven über ihr Verhalten. Die beiden ersten, welche dem Herrn das ihnen anvertraute Geld nebst der gewonnenen Summe übergeben, werden wegen ihrer Treue belohnt; diese hatte sich zwar nur in kleinen Dingen (Lk: in sehr kleinen) erprobt, aber der Lohn soll doch ein großer sein: sie werden über vieles (als Verwalter) gesetzt; nach Lk über 10 bzw. 5 Städte als Beamte des neuen Königs; außerdem hat ihnen, wie sich aus dem Folgenden ergibt, der Herr das anvertraute und das dazu erworbene Geld geschenkt. Die in den Mund des Herrn nicht passenden Schlußworte in Mt 21 und 23: „Gehe ein in die Freude deines Herrn!“ sind eine Art von exegetischer Anmerkung des Evangelisten und wollen das jenseitige selige Leben mit Christus als den Lohn seiner treuen Diener nennen (*χαρά* bedeutet nicht ein irdisches Freudenmahl). Der faule Sklave machte den Versuch, sich als einen ängstlichen Menschen hinzustellen, der nur aus Furcht vor einem möglichen Verluste der Geldsumme sie unbenutzt gelassen habe; er habe die Härte, d. h. Strenge, und die Gewinnsucht seines Herrn gekannt; ja er wirft ihm sogar Ungerechtigkeit und Bedrückung vor, indem er da Gewinne nehme, wo er keine Zahlung geleistet (*αἰρεῖς ὃ οὐκ ἔθηκες*), bildlich gesprochen: ernten wolle, wo er gar nicht gesät habe. Mt hat auch den Parallelismus übernommen, aber das Bild vom Ernten—Säen vorangestellt und durch die Synonyma: Einsammeln (von Früchten) —

Ausstreuen (der Samenkörner; wohl nicht Verteilen kleiner Geldsummen) erweitert. Unausgesprochen ist die Folgerung: Ein solcher Herr, der sogar aus Nichts etwas gewinnen will, würde den Verlust seines Eigentums furchtbar hart strafen. Darum bringt der faule Sklave das anvertraute Geld unverfehrt zurück und weist seinen Herrn darauf hin. Aber seine Hoffnung, durch diese Ausreden ein gnädiges Schicksal zu erreichen, schlägt fehl. Gerade seine Entschuldigungsgründe belasten ihn schwer (ὅτι ἐκ τοῦ στόματός σου κρίνω σε = auf Grund deiner Aussage verurteile ich dich). Wenn er wirklich die Strenge und Geldgier seines Herrn gefürchtet hätte (ἦδεις κτλ. ist rhetorischer Fragesatz, der den Sinn hat: du hast in Wirklichkeit nicht das geglaubt, was du mir jetzt vorwirfst), so hätte er alles daran setzen müssen, wenigstens einen bescheidenen Gewinn für seinen Herrn zu erzielen. Dafür gab es bei dem damaligen Geldverkehr ein einfaches und müheloses Verfahren: er brauchte bloß das Geld „auf die Bank“ zu bringen (διδόναι ἐπὶ τράπεζαν ὅτι, βαλεῖν τοῖς τραπεζίταις Mt); da hätte es Zins (τόκος) getragen, und der Herr hätte nach seiner Rückkehr das dadurch vermehrte Kapital einkassieren (ἐπραξα ὅτι, ἐκομισάμην Mt) können. Weil „der schlechte Sklave“ aber selbst dazu zu träge (δκνηρός Mt) war, darf er die zurückgebrachte Geldsumme nicht behalten wie die beiden andern Sklaven, sondern es muß ihm auf Befehl des Herrn von „den Dabeistehenden“ (ὅτι, ergänze Dienern) abgenommen und als weiteres Geschenk dem tüchtigsten Sklaven zu den 10 dazu erworbenen Minen (das soll wohl der ungenaue Ausdruck ἔχειν δέκα μνᾶς bei ὅτι besagen), bzw. zu den 10 Talenten dazu gelegt werden. ὅτι (wohl nicht ein Glossator) erwähnt hier einen erstaunten Zwischenruf der Dabeistehenden, die einwenden, daß der tüchtigste Sklave an sich schon eine sehr reichliche Geldbelohnung (10, eigentlich 11 Minen) bekommen hat. Aber der Herr rechtfertigt sich (ὅτι 26 mußte mit καὶ ἀπεκρίθη αὐτοῖς oder ähnlich eingeleitet sein) mit dem im Menschenleben sich oft bewahrheitenden Erfahrungssatz, daß Leute, die Besitztümer haben, noch mehr, ja in der Tat überreichlich bekommen (Mt), während solche, die keine haben, auch noch das Wenige, was sie haben, verlieren (vgl. den Satz als Aussage Jesu Mt 4, 25 + in § 104). Für den faulen Sklaven bedeutet dieses „Gericht“ (ὅτι 22) natürlich einen Ausschluß aus der Zahl der brauchbaren Diener des Herrn. Mt läßt deshalb wiederum unter Einfügung eines allegorischen Zuges den Herrn in paralleler Antithese zu den Belohnungen der guten Sklaven durch die Zulassung „zur Freude des Herrn“ die Höllestrafe über „den unnützen Sklaven“ verhängen (vgl. Mt 8, 12; 22, 13; 24, 51), während bei ὅτι die Parabelform korrekt beibehalten und das Schicksal der Bürger erzählt wird, die nach Vers 14 die Ernennung des Edelgeborenen zum König ver-

hindern wollten. Sie werden nun als Feinde des Königs zum Tode verurteilt und sollen — ein besonderer Zug der Grausamkeit — vor den Augen des Königs niedergemetzelt werden.

Der Sinn der beiden Gleichnisse ist völlig derselbe. Es wird darauf hingewiesen, daß Jesus vor der Vollendung des Gottesreiches diese Welt noch für längere Zeit verlassen (und in den Himmel kommen Lf), vorher aber seine Jünger (d. h. die Gläubigen) mit Gaben, d. h. mit „Gnade und Wahrheit“ (Jo 1, 14) ausstatten wird. Mit diesem religiösen Kapital muß nun jeder Christ während der (langen, Mt) Periode des Fernseins Christi arbeiten. Wenn er bei der Parusie (als wirklicher König Lf) wiederkommt, wird er die, welche ihren religiösen Besitz vermehrt, also neue Gnaden und Tugenden „sich erkämpft“ (Lf 13, 24) haben, mit ewiger Seligkeit in höherem oder geringerem Maße belohnen, die aber, welche ihre religiösen Kräfte nicht betätigt haben, behandeln wie solche, die gar keine Begnadigung erfahren haben, also der Verdammnis preisgeben (Mt; vgl. 2 Kor 6, 1; 1 Tim 4, 14). Das ungläubige Judentum, das Jesus nicht als König im Gottesreich anerkennen will, muß er bei diesem strengen Endgerichte als seinen Feind betrachten und dem ewigen Tode überliefern (Lf).

Bei Lf ist die Parabel völlig korrekt durchgeführt, während bei Mt an drei Stellen die bildliche Schilderung verlassen und die Übertragung eingefügt ist (Lohn der Seligkeit, Strafe der Hölle). Auch erscheint die Wahl von Talenten statt von Minen als eine Verbesserung an der Parabel. Für die Ausstattung, die Christus den Seinen hinterlassen hat, ist die kleine Summe einer Mine ein schwaches Bild, während der große Geldwert eines Talentos dieses zu einem viel geeigneteren Äquivalent macht. Auch schien es Mt passend, den Gedanken der Verschiedenheit in der Gnadenausstattung (vgl. 1 Kor 12; Eph 4, 7; 1 Petr 4, 10 f) in der Erzählung zum Ausdruck zu bringen. Es ist nicht denkbar, daß Lf diese Pointen ausgelassen und abgeschwächt haben sollte; vielmehr liegt die Umarbeitung auf seiten des Mt. Er hat aus dem Manne, der seine Sklaven durch Übergabe von kleinen Summen auf die Probe stellen will, einen, der sein sehr großes Vermögen verteilt, gemacht. Infolgedessen paßt das Wort des Herrn: „du warst über wenig getreu“ (Vers 21 und 23) bei Mt nicht mehr recht, während es bei Lf sogar im Superlativ („du warst in ganz Geringem getreu“, Vers 17) einen guten Sinn hat. Wenn bei Mt die beiden guten Sklaven „über vieles gesetzt“ werden, so kann dies doch wohl nur im Hinblick auf die bei Lf erwähnten Verwalterposten über 10 bzw. 5 Städte gesagt worden sein. Daß der Herr bei Mt seinen guten Sklaven so große Summen wie 10 bzw. 5 Talente schenkt, bedeutet ebenfalls eine praktische Schwierigkeit; er verschenkt ja damit sein eigenes

Vermögen an Geld. Auch würde man bei Mt erwarten, daß das Talent des faulen Sklaven unter den beiden guten verteilt wird, da diese ja in bezug auf die Leistung sich gleich stehen. Diese kleinen Unstimmigkeiten bei Mt sind deutliche Fingerzeige dafür, daß auch hier eine Zusammenredigierung verwandter Logien Jesu vorliegt. Mt hat gewußt, daß Jesus gelegentlich seine Gnadenausstattungen mit Talenten verglichen und zur größtmöglichen Ausnützung dieses Besitzes ermahnt hat. Die Parabel von den Minen, die in der Mt und Lk gemeinsamen Quelle stand und sicher im wesentlichen so lautete, wie sie bei Lk überliefert ist, war für Mt Anlaß, auch den Vergleich mit den Talenten einzuarbeiten und die Parabel in dieser Umformung seinen Lesern zu bieten. Der Einzelzug, daß Jesus bei der Parusie einem neu eingesetzten König, der auch an seinen Feinden Rache nimmt, gleich sei, erschien ihm entbehrlich. Ein prinzipielles Bedenken gegen diese die Wahrheitskerne der Anisifizierung und der Duplizierung verbindende Hypothese, das etwa die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichterstattung dadurch erschüttert sähe (methodisch betrachtet eine *petitio principii*), wäre nur dann berechtigt, wenn die Umgestaltung durch Mt eine freie Erfindung des Evangelisten bzw. seiner Vorlage darstellen würde. Das ist aber nicht der Fall. Vielmehr hat sich Mt auch hier wie in vielen andern Fällen als ein die Tradition gut überblickender und theologisch denkender Berichterstatter erwiesen.

Im apokryphen „mit hebräischen Buchstaben“ geschriebenen Evangelium las Eusebius (Theophanie) eine Version dieser Parabel, die die drei Sklaven folgendermaßen schildert: der eine habe das Vermögen seines Herrn mit Huren und Flötenspielerinnen vergeudet, der zweite es vervielfacht, der dritte das Talent vergraben; letzterer sei nur getadelt, nicht mit Gefängnis bestraft worden wie der erste.

§ 207. Die Salbung in Bethanien.

Mt 14, 3—9; Mt 26, 6—13; Jo 12, 1—8.

Die letzte Jerusalemreise (vgl. Mt 10, 32>) endete zunächst in dem nur 15 Stadien von Jerusalem entfernten Bethanien (vgl. zu Jo 11, 18) am Ostabhang des Ölberges. Jo läßt Jesus nach Erwähnung des verborgenen Aufenthalts in Ephraim in dieses Dorf kommen, wo die Erinnerung an die dort kurz vorher erfolgte Erweckung des Lazarus von den Toten noch sehr lebendig war. Diese Reise kann aber Jesus nicht direkt gemacht haben, sondern er hat den Umweg über Jericho gewählt (vgl. § 204). Die Ankunft in Bethanien datiert Jo auf den 6. Tag vor dem Paschafeste (*πρὸς ἡμερῶν τοῦ πάσχα* = ante diem sextum). Wenn der 14. Nisan als Beginn des Paschafestes angenommen wird, ist damit der 8. Nisan gemeint, und je nachdem der

14. Nisan als ein Donnerstag oder als ein Freitag erklärt wird, ist der Freitag oder Samstag vorher der Tag der Ankunft in Bethanien. Da am Sabbat keine Wanderungen möglich waren, ist Jesus wohl im Laufe des Freitag in Bethanien angekommen. Das Gastmahl, das ihm dann bereitet wurde, ist vielleicht auf den Samstagabend zu verlegen; am andern Tag (τῇ ἐπαύριον Jo 12) fand dann der feierliche Einzug in Jerusalem statt. Mk und Mt erzählen die Salbung in Bethanien erst nach diesem Einzug im Anschluß an die zwei Tage vor dem Pascha (Mk 14, 1 >) erfolgte Entschließung der Synedristen, Jesus listigerweise zu verhaften und zu töten. Die Syn bieten also auch hier keine chronologische Ordnung.

Der Aufenthalt Jesu in Bethanien war für einen Mann namens Simon der Ausfällige (wohl weil er vom Ausfalle geheilt worden war, vielleicht durch Jesus) der willkommenen Anlaß, ihn mit seinen Jüngern zu einem Gastmahl einzuladen. Auch die Geschwister Lazarus, Martha und Maria waren anwesend; ersterer als Gast, die beiden Schwestern in Rollen, die der von Lk 10, 38—42 gegebenen Charakteristik entsprechen. Die vielgeschäftige Martha half bei der Bedienung der Gäste, die „den guten Teil sich erwählende“ Maria war auch hier nur darauf bedacht, Jesus ihre Liebe und Verehrung zu bekunden. Sie — ihren Namen erwähnt nur Jo — war es, die an Jesus eine Salbung vollzog. Dazu verwendete sie das kostbare Öl der echten (das ist wahrscheinlich der Sinn von *πιστικός*) Narde, einer indischen Baldrianpflanze, und zwar ein ganzes Pfund (*λίτρα* Jo = ca. 330 g). Sie brachte es nach Mk, Mt in einer Alabasterflasche herbei; dann brach sie deren Hals ab (Mk) und goß einiges Öl auf das Haupt Jesu. Jo übergeht diese Hauptsalbung und erwähnt dafür die Fußsalbung, die Mt, Mk nicht erzählen. Dann benutzte Maria ihre aufgelösten Haare, um die benetzten Füße trocken zu reiben. Beide Akte: Salbung Jesu und Abtrocknung der Füße mit den Haaren hatte Jo anticipando schon 11, 2 als die für Maria charakteristische Handlung erwähnt (vgl. § 134). Da auch die Syn später von einer „Salbung des Leibes“ Jesu sprechen, wird ihr Bericht nicht so aufzufassen sein, daß alles Öl nur auf das Haupt Jesu gegossen wurde. Es wird vielmehr anzunehmen sein, daß die Salbung mit dem Haupte begonnen hat (eine bei Gästen übliche Zeremonie, Lk 7, 46); die folgende Fußsalbung wird von den Syn nicht mehr berichtet, weil sie den sofort erhobenen Widerspruch der Jünger erzählen, die Maria an weiterer Verschwendung der Salbe hindern wollten. Jo aber erzählt den End- und Höhepunkt dieses Aktes hingebender Liebe und unterstreicht noch die Reichlichkeit der Gabe, indem er mitteilt, daß der Duft des Salböls das ganze Haus erfüllt hat.

Manchen Augenzeugen dieses Vorgangs erschien er als unnütze Verschwendung. Sie drückten ihren Ärger sogar in heftigen Worten Maria gegenüber aus (Mt) und zwar wahrscheinlich schon bei Beginn der Handlung (auch der Jo-Bericht, der zuerst die vollendete Salbung, dann den Widerspruch erwähnt, verträgt diese Auffassung). Nach Mt waren es sogar die Jünger Jesu, die so dachten, und nach Jo war der künftige Verräter Jesu, Judas Iskarioth, der Wortführer. Man schätzte den Wert des Salböls auf 300 Denare (und darüber, Mt) = ca. 240 Mk. Hätten es die Jünger verkaufen dürfen, so hätten sie mit dem Erlös manchen Armen helfen können. Jo macht dazu die exegetische Anmerkung, daß Judas nur aus Heuchelei diese Sorge um die Armen befundete; in Wirklichkeit hätte er es gerne gesehen, wenn diese Summe in die gemeinsame von ihm verwaltete Kasse (*γλωσσόκομον* = *γλωσσοκομῆον* Behälter, Kasten) gelangt wäre; er hätte dann wieder Beträge veruntreuen (*βαστάζειν* forttragen) können, was er als „Dieb“ bisher auch schon öfter getan hatte. Die in diesem Jünger Jesu vorhandene Geldgier läßt den kommenden Verrat verständlicher erscheinen.

Jesu Antwort auf diese Einwände verbietet, Maria an der Vollendung der Handlung zu hindern (Mt Jo *ἀφιέναι* = gewähren lassen, vgl. Mt 3, 15). Der von Judas heuchlerisch, von einigen übrigen Jüngern sicher aufrichtig vorgebrachte Einwand der Armenfürsorge kann im gegenwärtigen Fall nicht geltend gemacht werden, weil es sich um eine ganz vereinzelte Ausnahme handelt. Jederzeit werden die Jünger Arme um sich haben, denen sie Wohltaten spenden können; jetzt aber gilt es an Jesus selbst „ein gutes Werk“ zu tun, wozu später keine Gelegenheit mehr sein wird, da Jesus nur noch kurze Zeit (*οὐ πάντοτε* Litotes) bei ihnen ist. Die von Maria vollzogene Handlung ist nämlich als antizipierte Salbung des Leichnams Jesu, der für das Begräbnis hergerichtet werden soll, zu betrachten. Die Nähe des Todes Jesu rechtfertigt die Vorstellung, nach der sein Leib schon als tot gilt und der heutige Tag schon als Begräbnistag angesehen werden darf (Jo). Das Nardenöl, das Maria aufbewahrt und heute ausgegossen hatte, ist also, ohne daß sie das so beabsichtigt hatte, zu einem Liebesdienst an einem Toten verwendet worden (*τηρήσῃ* Jo ist wohl = *τετηρηκυῖα ἥ* und bezieht sich nicht auf einen Rest von Öl, den Maria bis zum Karfreitag aufheben soll).

Der Bericht des Jo berührt sich so eng mit dem Mt-Bericht, daß auch hier Kenntnis desselben anzunehmen ist. Daß auch der vierte Evangelist diese Perikope in sein Ev aufgenommen hat, hatte wohl den Grund darin, daß er wertvolle Ergänzungen bieten konnte. Vor allem war es ihm darum zu tun, den Namen der salbenden Frau zu nennen. Dabei entsprach er hier wie 11, 2 der von Mt-Mt überlieferten feier-

lich ausgesprochenen Weisagung Jesu, daß immer, wenn das Evangelium vom Sterben Jesu (τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο Mt ist vielleicht auch bei Mk die ursprüngliche Lesart, obwohl κ B u. a. nur τὸ εὐαγγέλιον lesen) erzählt werden wird, auch die Salbung dieser Frau erwähnt und sie so im Andenken der Menschen bleiben wird. Lk hat allerdings dieser Prophezeiung nicht entsprochen, obwohl seine Mk-Quelle ihm die Perikope überliefert hat. Der Grund lag wohl darin, daß er schon in 7, 36—50 erzählt hatte, wie eine Sünderin während eines Gastmahls — der Gastgeber hieß ebenfalls Simon — die Füße Jesu mit ihren Tränen benetzt und mit ihren Haaren abgetrocknet und dann auch eine Salbung der Füße mit Öl aus einem Alabasterfläschchen vollzogen hat (vgl. § 92). Da Lk auch sonst von zwei verwandten Begebnissen nur eines erzählt (vgl. die Auslassung der Speisung der 4000 u. a.), darf wohl auch hier dieses Motiv angenommen werden. Ausgeschlossen ist jedenfalls, daß die Salbung in Bethanien mit der durch die Sünderin identisch ist.

§ 208. Bethanien wird von vielen Juden aufgesucht.

Jo 12, 9—11.

- 9 Die Kunde von der Anwesenheit Jesu in einem Dorfe vor den Mauern Jerusalems verbreitete sich wie ein Lauffeuer unter den Bewohnern der Stadt und den bereits anwesenden Festpilgern (vgl. 11, 55 f). Die Folge war, daß sehr viele Juden nach Bethanien hinausgingen. Neben Jesus wurde aber auch Lazarus, dessen Erweckung von
- 10f den Toten ja kurz vorher geschehen war, aufgesucht. Die so gewonnenen unmittelbaren Eindrücke weckten in vielen den Glauben an Jesus (als Gottgesandten und Messias), so daß sie sich von der Gefolgschaft der Feinde Jesu lossagten (ἐπῆγον). Das veranlaßte eine neue Gegenaktion der Synedristen (genannt sind die Hohenpriester als ihre Führer). Sie beschloßen auch den Tod des Lazarus, um so die angestaunte Person zu beseitigen und zu zeigen, daß seine Wiederkehr zum Leben nicht von langer Dauer war.

Biblische Zeitfragen (Fortsetzung)

Dritte Folge.

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Jesus und Paulus. 3. Aufl. —,80
2. Dr. M. Meinerz (Münster), Das Lukasevangelium. 3. Aufl. —,80
- 3./4. Dr. J. Nikel, Das A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Die Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. 4. Aufl. 1,60
- 5./6. Dr. S. Landersdorfer O. S. B. (Ettal), Bibel und südarabische Altertumsforschung. 3. Aufl. 1,60
7. Dr. A. Schmitt (Offenburg i. B.), Bibel u. Naturwissenschaft. 3. Aufl. —,80
- 8./9. Dr. Paul Karge (Münster), Die Resultate der neuen Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. 3. Aufl. 1,60
10. Wilh. Koch (Tübingen), Die Taufe im Neuen Testament. 3. Aufl. —,80
11. Dr. J. Göttberger (München), Adam und Eva. 3. Aufl. —,80
12. Dr. Fr. W. Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli. 3. Aufl. —,80

Vierte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Das Leben Jesu (Grundriß). 3. Aufl. —,80
2. Derselbe, Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu. 3. Aufl. —,80
- 3./4. † P. Theophil Wikel O. F. M. (Zulda), Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweifströmland. 3. Aufl. 1,60
5. Dr. Ignaz Rohr, Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums. —,80
- 6./7. Dr. J. Döllner (Wien), Die Messiaserwartung im Alt. Test. 3. Aufl. 1,60
8. Dr. S. Euringer, Der Streit um das Deuteronomium. —,80
9. Dr. H. J. Heyes, Joseph in Ägypten. —,80
10. Dr. W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament. 3. Aufl. —,80
- 11./12. Dr. Fr. Tillmann, Selbstbewußtsein des Gottes Sohnes. 3. Aufl. 1,60

Fünfte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Rießler (Tübingen), Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte. —,80
2. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Inspiration des Neuen Testaments. —,80
3. Dr. J. Nikel (Breslau), Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte. 3. Aufl. —,80
- 4./5. Dr. Bartmann (Paderborn), Das Reich Gottes in der Hl. Schrift. 1,60
- 6./7. Dr. N. Peters, Der Text des A. T. und seine Geschichte. 3. Aufl. 1,60
8. Dr. J. Rohr (Tübingen), Griechentum und Christentum. —,80
- 9./10. Dr. S. Euringer, Die Kunstform der althebräischen Poesie. 1,60
- 11./12. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Wunder Jesu. 1,60

Sechste Folge (1./2. Auflage).

- 1./2. Dr. A. Sanda (Zeltmeritz), Salomo und seine Zeit. 1,60
3. Dr. Fr. X. Steinmeyer, Der heilige Petrus. —,80
- 4./5. Dr. E. Krebs, Religionsgeschichtliches Problem des Urchristentums. 1,60
- 6./7. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. I. Die palästinensischen Bücher. 1,60
8. Dr. P. Dausch, Lebensbejahung und Absche Jesu. —,80
- 9./10. Dr. P. Karge, Babylonisches im Neuen Testament. 1,60
- 11./12. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament und die Nächstenliebe. 1,60

Siebente Folge (1./2. Auflage).

- 1./2. Dr. A. Sanda, Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit. 1,60
3. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. II. Septuaginta und Buch der Weisheit. —,80
4. Dr. P. Dausch, Die synoptische Frage. —,80
5. Dr. P. Rießler, Der Prophet Jeremias. —,80
6. Dr. J. Nikel, Der Hebräerbrief. —,80
- 7./8. † Dr. Fr. X. Pölzl (Wien), Der Weltapostel Paulus. 1,60
9. Dr. P. Dausch, Zweiquellentheorie u. d. Glaubwürdigk. d. 3 ält. Evang. —,80

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Biblische Zeitfragen (Fortsetzung)

10. Dr. A. Schulz, Die sittliche Wertung des Krieges im Alten Testam. —,80
 11./12. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien.
 Kurzgefaßte Erklärung. I. Die Zeit der Vorbereitung. 1,60
Achte Folge (1./2. Auflage).
 1./2. Dr. P. Heinisch, Die Idee der Heidenbekehrung im Alt. Test. 1,60
 3./4. Dr. M. Meinerz, Die Gleichnisse Jesu. 3. Aufl. 1,60
 5./6. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen
 Forschungen. V. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. 3. Aufl. 1,60
 7./8. Dr. A. Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn. 3. Aufl. 1,60
 9./10. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien.
 Kurzgefaßte Erklärung. II. Aus der galliläischen Mission. 3. Aufl. 1,60
 11. Dr. F. Feldmann, Israels Relig., Sitte u. Kultur in d. vormos. Zeit. —,80
 12. Dr. P. E. Landersdorfer (Ettal), Die sumerische Frage u. die Bibel. —,80

Neunte Folge (1./2. Auflage).

- 1./2. Dr. J. Götsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T. 1,60
 3./4. Dr. J. Fischer, Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament. 1,60
 5./6. Dr. P. Dausch, Christus in der modernen sozialen Bewegung. 1,60
 7./9. Dr. J. Döllner, Das Weib im Alten Testament. 2,—
 10./12. Dr. P. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten
 Testament und im Alten Orient. 2,—

Zehnte Folge (1./2. Auflage).

- 1./3. Dr. J. Nikel, Die Pentateuchfrage. 2,—
 4./6. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien.
 III. Kämpfe, Lehren, Wundertaten. 2,—
 7./8. Dr. P. Heinisch, Das „Wort“ im A. T. und im Alten Orient. 1,60
 9./10. Dr. P. Dausch, Der Wunderzyklus Mt 8—9 u. die synopt. Frage. 1,—
 11./12. Dr. J. Döllner, Die Wahrsagerie im A. T. 1,60

Elfte Folge (1./2. Auflage).

- 1./2. Dr. P. Heinisch, Die persönliche Weisheit des A. T. in religions-
 geschichtlicher Beleuchtung. 1,60
 3./5. Dr. R. Peters, Die Leidensfrage im A. T. 2,—
 6./7. Dr. A. Schulz, Erzählungskunst in den Samuel-Büchern. 1,60
 8./9. Dr. J. Rohr, Das Gebet im Neuen Testament. 1,60
 10./12. Dr. Andr. Eberharder, Sünde und Buße im Alten Testament. 2,—

Zwölfte Folge (1./2. Auflage).

- 1./2. Dr. B. Heigl, Religionsgeschichtliche Methode und Theologie. 1,40
 3./4. Dr. R. Storr, Das Frömmigkeitsideal der Propheten. 1,40
 5. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien.
 IV. Johannesevangelium Kap. 7 bis 11. 0,80
 6. Dr. Andreas Eberharder, Die vorerilischen Propheten und die
 Politik ihrer Zeit. 0,80
 7. Dr. J. Beiselmann, Der petrinische Primat (Matth. 16, 17 ff.). 0,60
 8./10. Dr. A. Wikenhauser, Die Christumystik des hl. Paulus. 2,80
 11./12. Dr. Fr. W. Maier, Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11. 3,—

Dreizehnte Folge (1./2. Auflage).

- 1./2. Dr. J. Sickenberger, Das Leben Jesu nach den vier Evangelien.
 V. Der Schluß des Wirkens außerhalb Jerusalem.

In Vorbereitung:

- 3./4. Dr. A. Eberharder, Der Dekalog.
 5./6. Dr. J. Rohr, Die soziale Frage im N. T.
 7./8. Dr. J. Mader, Jerusalem.
 9./10. Dr. B. Heigl, Mysterienreligionen und Urchristentum.
 11./12. Dr. P. Heinisch, Tod und Jenseits im Alten Testament.

Die früheren Folgen, sowie einz. Hefte sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

BT301 .S5 v.5

Sickenberger, Joseph.
Der Schluss des Wirkens ausserhalb Jeru

BT Sickenberger, Joseph.
301 Der Schluss des Wirkens ausserhalb
S5 Jerusalems. Münster i.W., Aschendorff, 1929.
v.5 iv, 120p. 23cm. (His Leben Jesu nach den
vier Evangelien, 5) (Biblische Zeitfragen,
13.F., Heft 1-2)

1. Jesus Christ--Biography. I. Title. II.
Series. III. Series.

A1848

CCSC/mmb

A1848

